This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

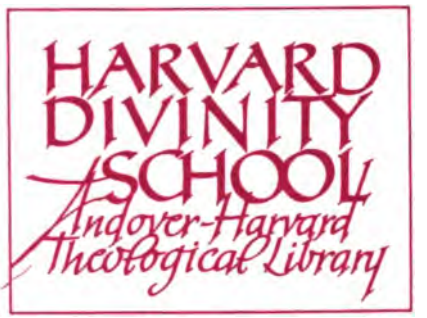
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

# Urschrift

und

# Uebersetzungen der Bibel

in ihrer Abhängigkeit

von der

## innern Entwickelung des Judenthums.

---

Von

**Dr. Abraham Geiger,**
Rabbiner der Synagogen-Gemeinde Breslau.

**Breslau,**
Verlag von Julius Hainauer.
1857.

A Gift.
Rec'd through Rev. Prof. J. H. Thayer,
Nov. 27, 1869.

375
Geiger

375
GEIGER

# Vorwort.

Mit der frohen Zuversicht, welche die Frucht einer jeden redlichen Forschung ist, übergebe ich dieses Buch sachkundigen Lesern und sehe ich der Bestätigung oder Widerlegung der darin niedergelegten neuen geschichtlichen Ansichten mit Ruhe entgegen. Sind dieselben begründet, so ist zur Feststellung und richtigeren Erfassung des Bibelwortes eine neue sichere Bahn geöffnet, ist eine gerechte Würdigung der alten Uebersetzungen erzielt, welche ebensoweit entfernt ist von der vornehmen Geringschätzung der einen wie von der unbegründeten Erhebung der andern Seite. Sie sind nach dem ihnen vorliegenden Texte und nach den ihre Zeit beherrschenden religiösen Tendenzen zu beurtheilen und bieten uns somit, abgesehn davon, dass sie eine mit Kritik zu benützende Handhabe sind für die Auffindung des ursprünglichen Textes, ein wichtiges Mittel, die Anschauungen

ihrer Zeit kennen zu lernen. Aber auch die thalmudische Tradition gewinnt nun erst ihre rechte Bedeutung. Zunächst für die Erkenntniss des Schriftwortes. Was der kurzen, oft unverständlichen Wiedergabe der Uebersetzer erst abzulauschen ist, das giebt uns die Tradition in bestimmten Thatsachen und weitläufigen Erklärungen. Allein diese Tradition ist in späten Schriften aufbewahrt, nachdem sie einen harten geschichtlichen Process durchgemacht, nachdem eine Richtung des Judenthums vermittelst innerer schwerer Kämpfe und äusserer mächtiger Schläge einen entscheidenden Sieg errungen. Sie hat sich in die siegreiche halachische Anschauung kleiden müssen, und es muss ihre alte Gestalt unter dem neuen Gewande aufgesucht werden, und diese Aufgabe wird erleichtert durch die Erkenntniss, dass eine grosse Anzahl bisher unbeachteter alter Trümmer vorhanden sind in Werken, bei denen zwar gleichfalls eine spätere Ueberarbeitung Statt gefunden hat, aber dennoch nicht mit voller Consequenz verfahren wurde, so dass sie die alten Bestandtheile neben den neuen unvermittelt aufbewahrt, und wegen dieser ihrer innern Widersprüche auch in den Zeiten, da man vom siegreichen Resultate beherrscht war, ihre Geltung eingebüsst haben. Um so wichtiger müssen sie uns

nun als geschichtliche Denkmale sein, die uns treue Verkünder sind von der geistigen Bewegung einer Zeit, zu der die mit dem Stempel der Gültigkeit versehenen, weil der neueren Richtung vollständig anbequemten Schriften der thalmudischen Literatur nicht hinaufführen. Man wird fortan das sogenannte rabbinische Alterthum nicht mehr vornehm ignoriren dürfen, als stelle es blos einen späteren Thalmudismus dar; es ist der einzige verständlich redende Zeuge aus einer sehr alten Zeit, wenn wir nur seine Sprache zu deuten wissen.

Diese Erkenntniss kommt natürlich nicht blos dem Verständnisse der Bibel zu gut; sie ist von entscheidender Wichtigkeit für die richtige Auffassung eines der schwierigsten geschichtlichen Probleme, der Entwickelung nämlich aus dem biblischen Judenthum zum Thalmudismus hin. Erst nun wird der organische Zusammenhang zwischen diesen beiden so verschiedenartigen religiösen Gestaltungen erkannt werden vermöge der nun entdeckten Mittelstufen und der mächtigen Gährung, welche innere Conflicte in dem Staatsleben der zweiten Tempelperiode erzeugt haben. Das Thalmudstudium muss von nun an, wenn es den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will, sich ganz anders mit den Quellen be-

fassen als bisher, es muss die arg hintangesetzten Werke zu Ehren bringen und die hoch überschätzte babylonische Gemara auf die Stufe versetzen, die ihr gebührt als dem jüngsten nach bestimmten Voraussetzungen umgewandelten Producte, als einem neuen Werke, das mit Unrecht den Anspruch erhebt, der treue Mund des grauesten Alterthums zu sein. — Was die Wissenschaft als eine geschichtliche Wahrheit für die Vergangenheit aufnimmt, das muss sie dann auch als einen neuen Fruchtkeim ausstreuen für die Fortentwickelung des Judenthums. Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert wird und die Mächte aufgewiesen werden, die unablässig an ihm gearbeitet haben: so muss auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen. Die Erstarrung, der Tod eines jeden wahren religiösen Lebens, sich stützend auf die angebliche Abgeschlossenheit, welche einmüthig bezeugt werde, muss der Erkenntniss der geschichtlichen Bewegung weichen.

Mit dieser Andeutung über die praktische Tragweite der hier ermittelten geschichtlichen Wahrheiten begnüge ich mich umsomehr, als mich bei den angestellten Forschungen wie bei deren Veröffentlichung

praktische Absichten nicht im Entferntesten geleitet haben, das rein wissenschaftliche Interesse allein dazu anregte und massgebend blieb. Ich habe es allezeit verschmäht, die Wissenschaft in das Schlepptau einer Parteiansicht zu nehmen, überzeugt, dass wahre Wissenschaftlichkeit von selbst heilsame Lebensresultate erzielen werde, wenn ich auch jener Objectivität, welche auf das Leben und die sittlich-religiösen Resultate für dasselbe mit kaltem Hochmuthe hinblickt, nie huldigte. Daher war ich ebenso der Einseitigkeit gram, die sich die geschichtlichen Resultate nach ihren Voraussetzungen modelt, wie der Flachheit, welche mit ein paar dürftigen Gedanken oder gar blos mit der Fähigkeit einer gewandten Darstellung sich der gründlichen Arbeit geschichtlicher Forschung überhoben dünkt.

Ich habe die gewonnenen Ergebnisse schmucklos und unverhüllt dargestellt. Die Wahrheit bedarf der künstlichen Mittel nicht, dem Irrthume sind sie eine rasch gebrechliche Stütze. Meine Ansichten aber in das Gewand der augenblicklichen Mode zu kleiden, habe ich nicht gelernt und würde ich es auch, nachdem ich mit diesem Buche nahezu ein Vierteljahrhundert meiner Wirksamkeit schliesse, nicht mehr zu lernen fähig sein, wenn ich selbst die Lust dazu ver-

spüren sollte. Doch danke ich aus tiefster Seele meinem Gotte dafür, dass eine solche Lust mich niemals angewandelt. In dem Vertrauen zur Wahrheit bin ich nie wankend geworden, und die Freude an der Erforschung und Verkündung derselben, wie ich sie nach meinen Kräften erkannt, hat mich allezeit begleitet. Um die Fortdauer dieses reichen Segens bitte ich Gott in Demuth.

Breslau, 23. Juni 1857.

**Geiger.**

# Inhalt.


Seite

Einleitung . . . . . 1

**Erstes Buch.**

Geschichte der Bibel von der Rückkehr aus dem Exile bis zu den Makkabäern (vom Ende des 6. Jahrhunderts bis gegen 160 v. Ch.)

Erster Abschnitt. Die Zadokiten.

(Zadok und seine Nachkommen, in der Chronik, sie hiessen Zaddikim, der regierende Hpr. Zaddik, Malkhizedek und Khohen leel eljon, seine Attribute Zedek und Zedakah, Simon ha-Zaddik; Gott als „eljon," Verbindungen mit dem Auslande, Garisimtempel, Oniastempel.) . . . . . 20

Zweiter Abschnitt. Die Literatur.

(Die Hagiographen und ihr Charakter, Abneigung gegen Ammon und Moab, in der Chronik, das Buch Ruth, Philister, Mamser, Aristokratie und der Kampf gegen sie, Alkimos, die priesterlichen Vorschriften, die „Nibdalim," Abgesonderten, und die Vermischten.) 38

Dritter Abschnitt. Die Ueberarbeitung.

(Salem, Oniastempel, Sichem, Priestervorschriften, Elasarlinie, Priesterherrschaft, Ammon und Moab, Nebukhadnezar und die Chaldäer, Sabbathfeier, Philister, früherer Bibeltext) . . . . 72

**Zweites Buch.**

Geschichte der Bibel von den Makkabäern bis zur hadrianischen Zeit (140 v. bis c. 150 n. Chr.)

Erster Abschnitt. Sadducäer und Pharisäer.

(Aristokratie und Bürgerthum, die Duumviri, Sugoth, Ischkholim, Dajane Geseroth oder Geseloth, Genossenschaften, Cheber und Kheneseth, Differenzen: Auferstehung, Engel, Ueberlieferungen, Reinheit, Opfer- und Tempeldienst, Strafverfahren, Feststellung des Neumondes, Wochenfest, Stellung zu Herodes, die Masse, alte und neue Halachah) . . . . . 101

Zweiter Abschnitt. Anfertigung neuer Bibel-Uebersetzungen, Abschluss der Textes-Feststellung.

(Reinigung des Textes, neue griechische Uebersetzungen: Aquila und Theodotion, neue chald. Uebersetzungen: Onkelos und Jonathan, jerus. Thargum, Symmachus, Syrer, Punctation und Accentuation, Saadias . . . . . 159

Dritter Abschnitt. Antisadducäische Aenderungen. Aeltere und jüngere Halachah und Haggadah. Seite

(Priesterheiligkeit, Auferstehung, ältere Halachah: Zehnten, Frucht des vierten Jahres, ägyptisches Pessachfest, zweites Pessach, jüd. Sklavin, die vier Hüter, lügenhafte Zeugen; ältere Haggadah: Henoch, Moses' äthiopische Frau.) . . . . . 170

Vierter Abschnitt. Die zwei Makkabäer-Bücher.

(Apokryphen in der paläst. Tradition, Hasmonäer, 1. Buch der Makkabäer sadducäisch-makk., das 2. pharisäisch-antimakk.) . . . 200

**Drittes Buch.**

Ursachen und Gründe der abweichenden Textesrecensionen.

Erster Abschnitt. Mangel an kritischer Sorgfalt. Seite

(Erstes thalm. Zeugniss, He finale, persönl. Fürwort der 3. P. Sing. Vulgärsprache, erklärende Lesarten. Zweites Zeugniss, Ittur Soferim, karjan welo Khethiban, Khethiban welo karjan, Punkte über Buchstaben, schwebende Buchstaben) . . . . . 231

Zweiter Abschnitt. Tendentiöse Aenderungen. 259

Erstes Capitel. Die Reinhaltung des Gottesbegriffes.

A. Die Gottesnamen.

I. יהוה und יה.

(Tetragrammaton nicht ausgesprochen, ersetzt durch Adonai und ha-Schem, Gotteslästerung, der Name Jah wird verschluckt) . . 261

II. אלהים und אל.

(Aussprüche der Tradition, „Elohim" von fremden Göttern u. dgl., Umwandlung des Wortes „El" und dessen Umdeutung, damit zusammengesetzte Eigennamen, Schaddai) . . . . . 279

III. מֶלֶךְ und מלך.

(Moabitische und ammonit. Frauen, moab. Gottheiten, Moloch). . 299

B. Unpassende Ausdrücke.

(Thikkun Soferim, die Khabod, Wohnen Gottes, Gestalt und Glieder, Gott und Menschen, nur Gott befiehlt, Gott thut nicht Böses, Allwissenheit, Gott wird nicht gesehn, Merkhabah, Schöpfungsgeschichte) . . . . . 308

Zweites Capitel. Israel, Fremde, Fromme.

(Härten gegen Israel, Fremde und Proselyten, Aram. Philister, Tadel gegen Erzväter und Fromme, Ruben, Simon, Levi, Juda, Lea, Rebekka, David, Rehabeam, Priester) . . . . . 345

Drittes Capitel. Schamgefühl und Anstand. . . . 385

Schlusscapitel. Die Resultate. . . . . 423

Excurs I. Mechiltha und Sifre . . . . . 434

Excurs II. Das jerus. Tharg. zum Pentateuch . . . . . 451

Excurs III Madinchaë und Maarbaë . . . . . 481

Zusätze und Berichtigungen . . . . . 491

Register der wichtigsten Materien . . . . . 496

„ „ erklärten Wörter . . . . . 499

# Einleitung.

Die Bibel ist das Buch der Welt. Hinaufragend in die graue Vorzeit, hat dieses Buch in ewiger Jugend alle Zeiten durchschritten, ist immer mehr der Lehrer geworden für Alt und Jung, hat eine Verbreitung gefunden, wie kein anderes Buch sich deren erfreut, und ist zum Gemeingut geworden aller Literaturen. Schon frühzeitig hat es das Gebiet der heimischen Sprache überschritten. Mit der Entstehung des zweiten Tempels hat man die Bibel nämlich im Heimathlande, in Palästina selbst, wo die aramäische Sprache das Uebergewicht erlangte, in diese übersetzt, und nicht lange nachher, im vierten und dritten Jahrhundert vor der gegenwärtigen Zeitrechnung, übertrug man sie in Aegypten nach und nach ins Griechische. Jene aramäische oder chaldäische Uebersetzung, Thargum, haben wir, wie neuere Untersuchungen festgestellt haben, jedoch nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt; das Thargum zum Pentateuch, welches den Namen des Onkelos, und das zu den Propheten, welches den des Jonathan ben Usiel trägt, gehört diesen Männern nicht an, es hat seine Schlussredaction am Anfange des 4. Jahrh. n. Chr. in Babylonien erhalten, die jerusalemischen Thargume zum Pentateuch und zu den Hagiographen erst im achten Jahrh. Die ägyptisch-griechische Uebersetzung aber, welche die Septuaginta genannt wird, besitzen wir noch in ihrer ursprünglichen Gestalt und hat sie lediglich die Schicksale erfahren, welche überhaupt über Schriften solch hohen Alters ergehen. Bis zur Entstehung des Christenthums blieb die Bibel innerhalb des jüdischen Kreises; aber soweit dieser sich ausdehnte, zog sie als Heiligthum mit. Alle Parteien innerhalb des Judenthums, Sadducäer wie Pharisäer und Essäer, verehrten sie in gleicher Weise;

selbst die Samaritaner, welche sich schärfer abschieden, bewahrten den Pentateuch, wenn sie auch die übrigen Schriften nicht annahmen, und haben ihn gleichfalls durch alle Stürme der Zeiten hindurchgetragen.

Mit der Entstehung des Christenthums erweiterte sich der Kreis der Bibel mächtig; auf jüdischem Grunde erwachsen, nahm das Christenthum auch dessen heilige Schriften an und brachte sie auch den Völkern, die bisher denselben ferne standen. Zuerst beschränkte sich die Kenntniss von ihr im christlichen Kreise auf die griechische Uebersetzung, deren sich auch die urchristlichen Schriftsteller, obgleich Juden, zumeist bedienten, und bald wurde aus dieser auch eine lateinische Tochterübersetzung, die Itala, angefertigt. Desto lebendiger ist um diese Zeit die Beschäftigung mit dem Urtexte unter den Juden. Die Deutung der biblischen Schriften steht um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der höchsten Blüthe, und die gefeiertesten Autoritäten der später angelegten thalmudischen und midraschischen Sammlungen gehören dieser Zeit an. Um dieselbe Zeit eben sehen wir aber auch kurz hinter einander drei neue griechische Uebersetzungen, die des Aquila, des Theodotion und des Symmachus, und ebenso eine syrische Uebersetzung erstehen, von denen die ersteren vollständig, die letztere zum überwiegenden Theile nach dem Urtexte abgefasst sind; die Verfasser waren Juden, und wenn es der Eine oder Andere unter ihnen nicht war, so war er jedenfalls ein Judenchrist oder hat unter jüdischer Leitung gearbeitet. Bald geht auch der Eifer für Urtext und Uebersetzungen zu den christlichen Gelehrten über. Während Origines am Anfange des 3. Jahrh. den hebr. Text in hebräischer und griechischer Schrift mit den vier genannten griechischen Uebersetzungen, zum Theile auch mit zwei anderen, welche, wie es scheint, blos einzelne Stellen übertrugen und von Christen herrühren, zusammenstellte und die Septuaginta kritisch zu säubern bemüht war, suchte Hieronymus im 4. Jahrh., von jüdischen Lehrern im Hebräischen unterrichtet, zuerst die Itala enger zu ihrem Originale, der Septuaginta, zurückzuführen, dann aber, unter starkem

Widerstreben seiner Zeitgenossen, auch die Autorität dieser verlassend, wandte er sich mit allem Fleisse dem hebr. Urtexte selber zu, und übertrug die meisten Bücher selbstständig ins Lateinische. Während das Werk des Origines, die Hexapla, bis auf eine, freilich nicht unbedeutende, Anzahl von Fragmenten verloren ging, haben sich die Arbeiten des Hieronymus erhalten, und aus ihnen und anderen sich daran anschliessenden Arbeiten ward dann ein recipirter lateinischer Text hergestellt, die Vulgata.

Von dieser Zeit an beruhigte sich das Christenthum bis zur Restauration der Wissenschaften, am Ende des 15. Jahrh., bei der griech. Uebersetzung der LXX und bei der lateinischen Vulgata, und bekümmerte sich um das Original gar nicht mehr; die Sorgfalt der Juden hingegen wandte sich demselben in immer verstärktem Masse zu. Schon in der Mitte des 2. Jahrh. wachte man über dem Text mit so scharfem Blicke, dass man selbst Punkte, die in den Handschriften sich über einzelnen Buchstaben und Wörtern fanden und die sicher Zeichen verdächtiger Lesarten waren, aufs Genaueste angab und in eigenthümlicher Weise deutete. Man begann Varianten, die Khetib und Keri, festzustellen, nahm es genau mit der Setzung der Lesemütter und machte die Brauchbarkeit der Schriftrollen, namentlich des Pentateuchs, von der Hinzufügung und Auslassung dieser Lesemütter, je nachdem sie an den einzelnen Orten stehen sollten oder nicht, abhängig, hielt an einzelnen ungewöhnlich, grösser oder kleiner oder schwebend geschriebenen Buchstaben fest, kurz die in das kleinste Detail eingehenden massorethischen Studien hatten damals nicht blos ihren Anfang genommen, sondern bereits eine breite Grundlage gewonnen. Diese Studien wurden eifrig fortgesetzt. Die Schulen der Halachisten und Haggadisten deuteten immer genauer den Inhalt der h. S. aus, sich eng an das Wort und den Buchstaben des Originals anlehnend; ihre mehre Jahrhunderte fortgesetzten Arbeiten bieten uns die thalmudischen und midraschischen Sammelwerke. Die Thurgemanim, die Uebersetzer, schlossen im vierten Jahrh. in Babylonien die chald. Uebersetzung zu Pentateuch und

Propheten ab, während die jerusalemischen Uebersetzungen erst später ihren Abschluss erhielten. Die Schulen der Massorethen arbeiteten still weiter über den Text wachend und ihn mit der grössten Vorsicht umzäunend; einen Theil ihrer Resultate bietet uns schon der wahrscheinlich gegen das sechste Jahrhundert verfasste kleine Tractat: Sefer Thorah*) und der andere wohl etwas jüngere und verbreitetere Soferim. Beide bieten genaue Vorschriften, wie man bei der Anfertigung von Abschriften biblischer Bücher zu verfahren habe, letzterer namentlich eine beträchtliche Anzahl in's Einzelne gehender massorethischer Feststellungen über den Text. Dem siebenten Jahrh. erst gehört die Hinzufügung der Vocale und Accente zum Textesbuchstaben an, eine Arbeit, die sicher lange reifen musste, und in ihrer Genauigkeit von der hingebendsten Sorgfalt Zeugniss ablegt. Und nun gehen die massorethischen Arbeiten rasch ihrem Abschlusse entgegen; sie umfassen alles Aeussere des Textes, zunächst, wie sie begonnen, die Buchstaben in's Auge fassend, nun aber auch Vocale und Accente nicht ausschliessend, ja zwei Schulen, die des Ben Ascher und Ben Nafthali, machen untergeordnete Einzelnheiten der Vocalisation, der Accentuation und der diese begleitenden Hülfszeichen (Makkef, Metheg u. dgl.) fast ausschliesslich zu ihrer Aufgabe.

Mit dem neunten Jahrhunderte schliessen diese Arbeiten, welche den traditionell überkommenen Text genau nach dieser Ueberlieferung feststellen und das Gehörte auch wahrnehmbar für das Auge darstellen wollen. Die mit dieser Tradition Hand in Hand gehende traditionelle Bibelerklärung treibt noch am Ende dieser Periode ihre neuen Schösslinge, die jerusalemischen Thargume, — und mit ihr im Zusammenhange steht noch eine neue Uebersetzung, welche dem Anfange des zehnten Jahrhunderts angehört, die arabische des Gaons Saadias. Aber nun war schon ein neues Moment eingetreten, von der Richtung unter den

*) Einer der sieben kleinen Tractate, welche von Kirchheim herausgegeben worden (Frankf. a. M. 1851).

Arabern angeregt, von den Karaiten zuerst gepflegt: die wissenschaftliche Behandlung der hebräischen Sprache und die selbstständige, auf natürlichen Grundsätzen sich erbauende Bibelerklärung. Man nahm den Text, wie er einmal massorethisch festgestellt war, befragte aber nicht weiter, wie das Wort hie und da gesprochen werde, sondern fing an die grammatische Erklärung des Wortes und den Gesammtbau der Sprache aufzusuchen. In der Exegese verliess man freilich nicht ganz und gar die von den Alten aufgestellten Ansichten, für die Rabbaniten blieben dieselben sogar in ihren gesetzlichen Resultaten bindend; dennoch gingen auch diese neben dem halachisch anerkannten ihren eigenen Weg für die Erklärung der Stellen nach der wissenschaftlichen Einsicht, die sie aus eigner Vertiefung in das ganze Schriftthum, aus allgemeiner philosophischer Bildung oder aus dem natürlichen Menschenverstande schöpften. Der Strom einer mündlichen Tradition versiegte umsomehr, als auch deren Fäden abgeschnitten ward. Die babylonischen Schulen sanken nämlich gleichfalls, neue Gegenden, welche auch ihre neue Cultur hatten, traten in den Vordergrund, die nordafrikanischen, spanischen, nordfranzösischen und provenzalischen Gelehrten arbeiten nun, Jeder nach seiner natürlichen Begabung. Von den Juden geht sodann mit dem Ende des 15. Jahrh. Kenntniss der hebräischen Sprache und Verständniss der Bibel im Originale auch auf die Christen über. Anfangs unselbstständig und blos die Belehrung der Juden aufnehmend, erweiterten sie ihren Blick allmälig durch Benutzung der alten Uebersetzungen, durch Aneignung der Kenntniss des ganzen semitischen Sprach- und Literaturgebietes und durch Anwendung einer unbefangenen, oft scharf einschneidenden Kritik. Das Verständniss der Bibel erhob sich durch eine rege allseitige Betheiligung zu dem Standpunkte, welchen wir jetzt darin einnehmen.

So sehen wir, wie die emsigste Sorgfalt sich ununterbrochen der Bibel zuwendet. Ganz verschieden von andern alten Literaturen, die auf ihrem eigenen Gebiete verharren, dann Jahrhunderte lang der Vergessenheit verfallen und

erst später wieder durch wissenschaftliche Forschung neu aufgegraben und erschlossen werden müssen, tritt die hebräische Literatur rasch auch auf andere Gebiete über, wird sie von Geschlecht zu Geschlecht fortgeleitet, die wärmste religiöse Innigkeit hört nicht auf sie zu umfassen, treue Pietät leistet mehr für Feststellung und Reinhaltung des Textes, als der regste wissenschaftliche Eifer zu thun vermag, die lebendige Tradition hört erst dann auf Buchstaben und Inhalt schützend zu umgeben, als ihr ganzer Umfang und der mündlich hörbare Laut vollständig niedergeschrieben sind, und die Ueberlieferungen, noch ehe sie erkaltet, empfängt an ihrer Grenzscheide sogleich die Wissenschaft, um sie zu allgemeinen Grundsätzen zu gestalten. Welche mächtige Geistesarbeiten knüpfen sich an den Buchstaben der Bibel, und mit welch gewissenhafter Vorsicht und Verleugnung eigener Vermuthungen behandelt namentlich die alte Zeit selbst die geringsten Zeichen! Man dürfte nun erwarten, hier müsse ein alter, bis in die Zeit der ersten Entstehung hinauf beglaubigter Text vorliegen, die Stimmen aller Zeiten müssten ihn uns in dem harmonischsten Einklange überliefern. Und dennoch ist dem nicht so! Gerade die ältesten Zeugen, die griechische Uebersetzung der LXX und die samaritanische Recension des Pentateuch weichen von unserem massorethischen Texte sehr bedeutend ab, die drei anderen griechischen Uebersetzungen, selbst die an dem Buchstaben mit ängstlicher Treue haftende des Aquila, sind auch nicht vollständig übereinstimmend, die syrische, auch wo sie offenbar unabhängig von der LXX ist, übersetzt gleichfalls oft einen anderen Text, selbst die recipirten Thargume, welche nach Onkelos und Jonathan genannt werden, haben einzelne, wenn auch nicht wesentliche Abweichungen, das jerusalemische Thargum zu den Sprüchen ist sogar längst als mehr mit dem Syrer denn mit unserm Texte übereinstimmend erkannt. In den massorethischen Schulen selbst bemerken wir Mangel an Einstimmigkeit. Thalmud und Soferim weichen im Einzelnen von unserer Massorah ab, und diese selbst liefert uns eine Reihe von streitigen Stellen zwischen „Madinchaë,“

Babyloniern, und „Ma'arbaë," Palästinensern! Bei dieser überraschenden Unsicherheit möchte man sich bei alten Handschriften Raths erholen; aber gerade dieses Hülfsmittel ist uns entzogen. Merkwürdiger Weise waren bis vor Kurzem nur hebräische Bibelexemplare aus dem 11. Jahrh. bekannt; erst in neuester Zeit hat man einen Theil (die drei grossen und die zwölf kleinen Propheten) aus dem J. 916 aufgefunden, welcher zugleich mit Vocalen, Accenten und Massorah versehen ist, und eine unvollständige Pentateuchrolle aus dem J. 843, welche jedoch blos den nackten Buchstabentext hat*). Und selbst diese verhältnissmässig jungen Handschriften bringen neue Verwirrung hervor. Die erstere bietet eine grosse Anzahl abweichender Lesarten, die, wenn sie auch nicht wesentlich sind, doch auffallend bleiben**), Vocalisation und Accentuation aber sind in ganz anderer Art, und zwar nicht blos so dass die Zeichen eine völlig andere Gestalt haben, sondern auch das System hat mehrfache Verschiedenheiten von dem unsrigen***). Dem Pentateuch von 843 giebt aber der Einzige, welcher ihn kurz beschreibt, die verdächtige Note, es seien in demselben „vielfache massorethische Fehler begangen und sehr oft Buchstaben und Wörter ausgelassen"†). So verwirrt sich die Frage immer mehr. Die neuere Kritik aber hat sich bei keinem Texte beruhigt und ist oft mit grosser Selbstständigkeit, ohne irgend ein altes Zeugniss für sich zu haben, zu Werke gegangen.

---

*) Dass alle früheren Angaben von älteren Handschriften unkritisch sind, ist längst anerkannt, und dass die Inschrift einer Pentateuchrolle in Odessa, welche diese auf das J. 586 zurückführt (Pinner, Prospectus der der Odessaer Gesellschaft f. Geschichte u. Alterthümer gehörenden ältesten hebr. u. rabb. Mspte. Odessa 1845, S. 6), nicht ächt ist, bedarf keines Nachweises.

**) Pinner a. a. O. S. 20—26.

***) Vgl. den lithographirten Habakuk bei Pinner im Anhange das. und dazu vorläufig Luzzatto in: Oostersche Wandelingen (Halichoth kedem) door G. J. Polak (Amsterd. 1816) S. 23—30 u. S. 37—39, Rödiger in A. L. Z. 1848 N. 169 S. 193 200, Ewald in Jahrb. d. bibl. Wissensch. I. S. 160—172.

†) Pinner a. a. O. S. 9.

Das weite Auseinandergehen der alten Uebersetzungen von dem hebr. Texte ist schon in alter Zeit nicht unbemerkt geblieben; man hat jedoch der Erklärung dieser auffallenden Erscheinung keine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Die ersten Christen, welchen die griechische Siebziger-Uebersetzung als authentisch galt, die aber doch entweder selbst noch des Hebräischen so weit kundig waren, um deren Abweichungen vom Originale zu bemerken, oder von den Juden in der Polemik mit ihnen darauf hingewiesen wurden, hielten am griech. Texte fest und schoben die Abweichungen vom hebr. Originale auf Schuld der Juden, welche sich später erlaubt hätten, beliebige Aenderungen mit diesem vorzunehmen, und den neu angefertigten griechischen Uebersetzungen des Aquila u. s. w. warf man geradezu Corruptionen vor, um die in dem Texte angeblich ausgedrückten Hindeutungen auf das Christenthum zu beseitigen. Nachdem jedoch der unkritische Parteieifer sich gelegt und Männer von Gelehrsamkeit und unbefangenerem Sinne im Christenthume erstanden, wie Origines und Hieronymus, da kam man zwar von seinem Vorurtheile gegen die neueren Uebersetzungen nicht ganz zurück, wohl aber von dem gegen den hebr. Text, und, wie schon bemerkt, neigte sich namentlich Hieronymus immer mehr diesem zu, die Authenticität der 70 bekämpfend; er vertraut seinen jüdischen Lehrern und beruft sich zur Rechtfertigung seiner Uebertragung und Erklärung unumwunden auf die Zustimmung der Juden. Auf die Erklärung der Abweichungen jedoch, welche zwischen dem Original und den 70 sich finden, geht er weiter nicht viel ein; im Allgemeinen bemerkt er, die Juden meinten, die alten griech. Uebersetzer hätten mehrfache Aenderungen absichtlich vorgenommen, weil die buchstäbliche Uebersetzung bei dem Ptolemäus — für den sie ihre Arbeit angeblich angefertigt — der Missdeutung unterliegen könnte *). Auch im Einzelnen berührt er zuweilen einen solchen Grund, oder er sagt kurz, sie hätten anders

*) Vorr. zum Pentateuch, und Vorw. in Traditiones seu quaest. Hebr. librorum Genes.

gelesen. Ihm kam es hauptsächlich darauf an, wie übersetzt werden müsse, nicht aber, wieso die abweichende Erklärung entstanden. Als dann ein neuer Kirchentext, die Vulgata, sich feststellte, die Kenntniss des Hebräischen und selbst des Griechischen aus dem christlichen Kreise bald ganz schwand, vergass man die ganze Thatsache, dass Abweichungen vorhanden seien, und war somit vor den Beunruhigungen seines kritischen Gewissens sicher.

Auch den Juden war die Abweichung der 70 nicht fremd geblieben. Indem sie die Entstehung dieser für einen Ptolemäer angefertigten Uebersetzung durch Wundererzählungen verherrlichen, dem Griechischen in Niederschreibung (einer Uebertragung) der h. S. einen besonderen Vorzug einräumen, hat sich auch in den thalm. Schriften eine Tradition erhalten, wonach diese Uebersetzer 13 Stellen, die einzeln angegeben werden, absichtlich geändert hätten, um Missdeutungen vorzubeugen. Sonst wird der Uebersetzung im Thalmud nicht gedacht. Von den neueren Uebersetzungen kennt er nur die des Aquila (Akylas); sie wird vorzüglich gelobt, einige wenige Wortübertragungen werden zerstreut angegeben, weiter wird sie nicht besprochen. Die spätere Zeit nimmt von allen griech. Uebersetzungen keine Notiz; nur eine Anführung der „70 Alten" taucht im 11. Jahrh. zur Erklärung eines Wortes in der Mischnah auf, und diese Anführnug selbst zeigt, dass Hai Gaon, bei welchem sie vorkommt, die Stelle blos vom Hörensagen kannte *). — Die Abweichungen des Samaritaners werden von den Kirchenvätern nur spärlich, von dem Thalmud nur an einer Stelle erwähnt, wo die Hinzufügung als eine absichtliche bezeichnet wird, um Sichem in den Vordergrund zu

*) Zur Erklärung von טפיטן in Khelim 23, 2 sagt Hai in seinem Comm. z. St. (vgl. קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים, Berlin 1856, S. 17), so übersetzten die „70 Alten" das Wort אטון Sp. 7, 16. Diese haben jedoch dort ἀμφίτακος, was zwar demselben Stamme angehört, aber doch das Wort der M. nicht so genau ausdrückt, wie das *tapetes* der Vulg., und es ist daher wahrscheinlich, dass ihm diese Uebersetzung von einem Christen mitgetheilt wurde, der etwa beide Uebersetzungen mit einander combinirte.

stellen; natürlich hatte der Text dieser Abtrünnigen für sie keinen Werth, und sie stellen über seine sonstigen Abweichungen keine weiteren Untersuchungen an. Die chaldäischen Uebersetzungen endlich waren bis nahe zum Abschlusse des babylonischen Thalmuds noch flüssig; erst mit ihrer Schlussredaction stehen sie als recipirte Autorität für die Rabbinen da, und die Commentatoren können daher auch bei einzelnen Stellen namentlich des Prophetenthargums ihre Verwunderung über die Abweichung vom Texte nicht unterdrücken. Das jerusalemische Thargum hingegen hatte diese Geltung nicht, und wenn es auch vom 11. Jahrh. an*) zur Erklärung thalmudischer Wörter und Ausdrücke benutzt wird, so wird doch niemals darüber gesprochen, dass seine Uebersetzungen zuweilen in so seltsamer Weise den Text verlassen.

In ihrer vollen Bedeutung tritt die Frage erst im 16. Jahrh. auf. Neu erwachter wissenschaftlicher Eifer und erweiterte Erkenntniss verbinden sich mit dem lebhaftesten kirchlichen Interesse und dogmatischer Parteistellung, um die Frage recht in den Vordergrund zu drängen. Die christliche Welt erhält wieder die Kenntniss des Griechischen und Hebräischen und versenkt sich mit jugendlicher Lust in diese beiden Grundsprachen der Bildung und der Religion; die bis dahin todt liegenden Schätze treten alle ans Tageslicht und werden lebendig, ein grosser Reichthum fernliegenden Stoffes wird zusammengebracht und durch den Druck immer zugänglicher gemacht. So tritt nun der Gegensatz des hebräischen Textes gegen den samaritanischen und den grösseren Theil der alten Uebersetzungen, die noch dazu bald in Polyglotten neben einander gestellt werden, mit aller Schärfe hervor. Wird bei der allgemeinen wissenschaftlichen Regsamkeit, bei der Bedeutung des Buches als der Grundlage der offenbarten Religion das Interesse zur Lösung dieser Frage an sich schon hinlänglich geweckt: so wird es noch mehr geschärft durch das dogmatische Ge-

*) Hai (zu Machschirin 1, 4, a. a. O. S. 37), Chananel, Nathan b. Jechiel, Raschi u. A.

wicht, welches der Bibeltext selbst und die Richtigkeit oder Mangelhaftigkeit der früheren Auffassung vermöge der Kirchenspaltung erlangt. Die Reformation, die Autorität der kirchlichen Tradition verwerfend, stützte sich einzig und allein auf den Text der hebräischen Bibel wie der urchristlichen Schriften, und es war natürlich, dass sie nur am Originale, wie es eben vorlag, festhielt, und Luther übersetzte nach diesem Originale. Bei der Geringachtung der in der Mitte liegenden Zwischenglieder musste es den Anhängern der Reformation darum zu thun sein, diesen Originaltext als vollkommen gesichert zu betrachten und ihn gegenüber der kirchlich recipirten Uebersetzung, der Vulgata, als entscheidend auftreten zu lassen. Ihnen galt daher nur der hebräische Text; alle Angriffe und kritischen Versuche von ihm abzuwehren, war ihnen eine religiöse, principielle Aufgabe. Die abweichenden Uebersetzungen wurden daher als gewichtlos, als mit zufälligen oder absichtlichen Fehlern behaftet bezeichnet. Umgekehrt verfuhren die Katholiken. Sie hatten die Vulgata als die sanctionirte Kirchen-Uebersetzung zu vertreten, und es musste ihnen darum zu thun sein, recht augenfällig die Nothwendigkeit hervorzuheben, dass man seine Zuflucht bei der Tradition suchen müsse, wenn man bei der Ungewissheit, in welcher der Bibeltext schwebe, überhaupt ein sicheres Gotteswort haben wolle. Desshalb deckten sie die kritischen Blössen unsres Textes geflissentlich auf, entzogen ihm möglichst alle Stützen, verkleinerten die zu seinen Gunsten sprechenden Autoritäten oder drückten sie in möglichst späte Zeit herab, damit sie ihre Beweiskraft verlieren. In diese Zeit mächtiger Gährung und zwar bereits in ihren Anfang traf die grossartige Entdeckung eines jüdischen Kritikers und Grammatikers, Elias Levita's, der, von jenem Streite nicht berührt, ihn wie die Tragweite seiner Entdeckung kaum ahnend, in unbefangener Forschung nachwies, dass die Vocalzeichen und Accente jüngern Ursprungs seien. Alsbald wurde diese Entdeckung mit in den Kreis der Discussion gezogen. Die Katholiken ergriffen sie begierig; die Unsicherheit der gegenwärtigen Punctation ward

als entschieden behauptet, das Werk später Massorethen musste hinter die alten Zeugen, die Uebersetzer, deren Abweichungen man häufig blos durch eine abweichende Vocalisation erklären konnte, zurücktreten, und mit den Vocalen sanken auch die Buchstaben, die als lebloses Gerippe erst der belebenden Zeichen oder der lebendigen Aussprache bedurften. Diese gefährliche Waffe suchten protestantische Eiferer ihnen zu entwinden, indem sie ihre Vertheidigung des gegenwärtigen Textes auch auf die Behauptung von dem gleichzeitigen Alter der Vocalisation ausdehnten. Im Laufe der Zeit gestalteten sich die kämpfenden Parteien um. Die Katholiken zogen sich ziemlich vom Kampfplatze zurück. Im ersten Eifer mochte man gern zeigen, wie gefährlich es sei, sich auf den nackten Text stützen zu wollen, rüttelte man gern an demselben und trieb die Kritik recht weit, indem man den Gegnern den Boden unterwühlte, sich selbst aber dann auf den Boden des traditionellen Kirchenglaubens zurückzog. Allmälig fühlte man doch die weiterreichende Gefahr der Kritik; man sah, dass, sobald man deren Grundsätze frei walten liess, auch die eignen Grundlagen erschüttert werden könnten, und — man schwieg. Umgekehrt ging es bei den Protestanten. Ihre freiere Stellung ermuthigte zuerst Einige, dann immer Mehre, die dogmatische Engherzigkeit in diesem Punkte aufzugeben. Man fing an unbefangener zu untersuchen, gab in Beziehung auf die Jugend der Vocalisation nach und begann bald, aller Fesseln ledig, mit dem Texte ganz nach eigner Auffassung zu verfahren. Weder der gegenwärtige Text, noch der abweichende des Samaritaners oder der alten Uebersetzungen war massgebend, man fand in diesem Mangel an Uebereinstimmung unter den nächsten Zeugen den Anspruch gerechtfertigt, sich seinen Text so herzustellen, wie man ihn nach seinen Voraussetzungen vermuthete. Der Eine hielt sich dabei mehr an unsern Text, der Andere mehr an den, wie er glaubte, dass er den Alten vorgelegen haben müsse, und das Zünglein der Waage neigte sich meistens zu Gunsten des letztern, weil man hier mehr eigne Kritik zu entfalten

vermochte. Die Wissenschaft überwand auch diese Stufe der Subjectivität, man überzeugte sich allmälig, dass unter den gegebenen Texten der massorethische der zuverlässigste sei, und wenn auch seine Untrüglichkeit beseitigt ist, das Recht der Kritik an einzelnen Orten nicht verkümmert wird, erkennt man in ihm doch den sichersten Führer, den man nicht ohne Noth verlassen dürfe, während die Abweichungen von ihm, wie sie geschichtlich vorliegen, nur mit grosser Vorsicht hie und da als Hülfsmittel gebraucht werden dürfen. Wie die Differenz jedoch entstanden, darüber hat man sich noch wenig Rechenschaft gegeben. Willkürliche Aenderung, befangene Auffassung, Unwissenheit sind es immer, die man dem einen oder andern Theile zuschreibt, Erklärungsversuche, die grade bei der Geschichte der Bibelerklärung höchst bedenklich sind.

Denn, wie wir es bereits im Beginne ausgesprochen haben, ist es bei der Bibel am Unstatthaftesten, solche Mittel zur Beseitigung von Schwierigkeiten anzuwenden. Die Bibel war immer das Heiligthum der Juden, das sie mit gewissenhaftester Sorgfalt bewahrten, es war ihr Erbe und volles Eigenthum, das sie mit eingeborenem und überliefertem Verständnisse umfassten; das mochte sie vor einzelnen Nachlässigkeiten und Irrthümern nicht schützen, aber konnte sie nimmermehr in den Zustand einer solchen Verwahrlosung bringen, wie die weite Kluft, welche zwischen den verschiedenen Texten vorhanden ist, voraussetzen lässt. Dabei konnte man es bewenden lassen, so lange man die geläufige Phrase von „massorethischem Blödsinne“ und „rabbinischem Aberwitze“ im Munde führte, oder so lange man andererseits die griechischen Juden als vollkommene Stümper im Hebräischen betrachtete, die sich trotz ihrer Unbekanntschaft mit den ersten Elementen der Sprache keck an die Uebersetzung machten und so ihren Unsinn zu Markte brachten. Man hat sich jedoch längst überzeugt, dass die Massorethen zwar übertrieben ängstlich, aber nicht willkürlich verfuhren, dass die Rabbinen zwar ihre eigenthümlichen Meinungen und Deutungen haben konnten, dass sie aber dennoch ebenso wie die Massorethen ein sehr fei-

nes Sprachgefühl hatten wie eben bei einer Sprache, in der man lebt, und dass eine Gesammtanschauung des Inhalts ihnen als unveräusserliches Erbe zu eigen war. Man hätte ebenso erkennen sollen, dass spätere alexandrinische Juden zwar, nachdem sie einmal eine recipirte griech. Uebersetzung hatten, den hebr. Text bei Seite legen und überhaupt der hebr. Sprache weniger Aufmerksamkeit schenken mochten, dass aber in der früheren Zeit der Ansiedelung, wo der Zusammenhang mit Palästina noch ein frischer war, Männer, welche erst eine griechische Uebertragung schufen, wahrlich nicht eignen Einfällen gefolgt sein werden. Wörterbuch und Grammatik hatten sie nicht vor sich, um sich den Inhalt zusammen zu buchstabiren, und sie mussten nothwendig aus lebendigem Verständnisse heraus denselben wiedergeben. Und nun denke man sich dazu das fast kanonische Ansehen, das dieselbe unter den griech. redenden Juden, die immer in Jerusalem ihre heilige Mutterstadt erblickten und mit ihr in regem Verkehr blieben, erlangte, die Verherrlichung, deren sie sich auch in Palästina erfreute, die Tradition, welche nur von einigen tendentiösen Aenderungen sprach, niemals aber von schülerhafter Unwissenheit, und man wird eingestehen müssen, dass nur die selbstsichere Vornehmheit so kurzweg mit diesen alten Zeugen umgehn konnte. Und die Samaritaner, die in Mitten Palästina's lebten, sollten sie wirklich mit dem Pentateuche, der auch ihr Heiligthum war, ja ihr ausschliessliches, die einen dem Hebräischen so verwandten Dialekt sprachen und bis zur hadrianischen Zeit ihre Volksthümlichkeit und daher auch ihre traditionellen Besitzthümer sehr wohl wahrten, die mit den Juden doch immer in genauer Bekanntschaft blieben: sollten sie so gränzenloser Unwissenheit verfallen sein oder mit so geringschätziger Willkür diesen Text behandelt, sich dem Spotte der Juden preisgegeben haben? Und dass gerade Samaritaner und LXX an so vielen Orten übereinstimmen, woher kommt dieser gemeinsame Fehler, dieses Begegnen in der Verkehrtheit? Und die Abweichungen, denen man bei spätern Uebersetzern, namentlich bei den Thargumen begegnet, und die differi-

renden Massorethenschulen, auch sie sehen ihrer Erklärung noch immer vergebens entgegen!

Nur einen einzigen jüdischen Kritiker haben wir aufzuweisen, und dieser fühlte die ganze Schwierigkeit und leistete, was mit seinen beschränkten Mitteln zu erzielen war. Dieser Mann war Asariah de' Rossi. Er war des Griechischen nur sehr wenig kundig, die Fragmentensammlung der drei spätern griech. Uebersetzer lag ihm nicht vor, und er wusste nur Einzelnes von ihnen aus Anführungen, die syrische Uebersetzung war ihm ganz unbekannt, und von den Abweichungen des samaritanischen Textes war ihm nur Einzelnes zugänglich. Aber er hatte einen glücklichen Takt und verstand sich in die verschiedenen Zeiten zu versetzen. Gelingen konnte ihm sein Lösungsversuch nicht, aber er spürte das Ziel und er konnte lichte Blicke dorthin werfen. In dem 8. und 9. Capitel seiner Imre binah (Meor Enajim, Mantua 1574) beschäftigt er sich mit dieser Frage. Er stellt sie nach ihrem ganzen Gewichte hin. Mit der einen Lösung, die er aufstellt, dass die alexandrinischen Griechen aus Hass gegen die Juden die Siebziger-Uebersetzung verunstaltet hätten, kann er sich nicht zufrieden geben; Philo und Josephus, die ihr auch in ihren Abweichungen folgen und sie so verherrlichen, der Thalmud, welcher mit diesem Lobe übereinstimmt und von der Verstümmelung Nichts berichtet, stehen dieser Erklärung entgegen. Er stellt daher eine andere auf, die allerdings Hypothese bleiben musste. Es sei, meint er, eine alte chaldäische Uebersetzung von frühester Zeit her vorhanden gewesen, die frei übertragen habe und dann vielen Corruptionen unterlegen sei; sie aber sei, weil das Chaldäische die palästinensische Landessprache geworden, dem Volke geläufiger geworden als das Original, ihrer hätten sich daher die 70 wie der Samaritaner bedient, und dasselbe Verfahren gebe sich auch in den jerusalemischen Thargumen kund. Dass hier Alles hypothetisch in der Luft schwebt, dass es abenteuerlich ist, die 70 aus einer chald. Uebersetzung statt aus einem hebräischen Originale übertragen zu lassen, sieht man bald, und soviel man auch

die Hypothese Asariah's hin und her ventilirt hat, man hat sie nicht zur genügenden Erklärung auch einer einzigen Abweichung nur scheinbar zu machen gewusst. Nur soviel sieht man in diesem Versuche als richtiges Gefühl durchleuchten: Die 70 standen zur Zeit ihrer Uebersetzung nicht vereinzelt, sie standen auf dem Boden der damaligen allgemeinen Auffassung, sie waren nicht unwissende Alexandriner, sie waren Juden, welche das griechisch wiedergaben, was damals auch in Palästina galt. Das ist sein gesunder Sinn, der in dieser Auffassung sich ausspricht; nur weiss er nicht anzugeben, wie dieselbe näher nachgewiesen und erklärt werden muss. Mit Asariah de' Rossi schliesst aber diese Untersuchung unter den Juden ab, und es kümmerte sich später Keiner mehr um Abweichungen von dem massorethischen Texte; man war von dessen Verbindlichkeit überzeugt, und der freie Blick, mit dem Asariah die entfremdeten griech. Juden wieder in ihr geistiges Heimathland eingeführt und sie dort brüderlich begrüsst hatte, verengte sich wieder immer mehr, die alten Brüder waren wieder Fremde geworden. Es ist ein Verdienst Frankel's, dass er die Frage wieder mit den um so Vieles reichern Mitteln unsrer Zeit aufgenommen hat; in den Resultaten jedoch ist er nicht allein nicht über Asariah hinausgekommen, sondern wieder hinter ihn zurückgegangen. Er findet, was dem mit der palästinensischen Literatur vertrauten Juden bei sorgsamer Betrachtung aller alten Uebersetzungen nicht entgehen kann, dass die 70 oft entweder ausdrücklich oder durch leise Andeutungen ganz specielle traditionelle Erklärungen wiedergeben, dass also ein enger Zusammenhang zwischen ihnen und Palästina Statt gefunden. Wieso nun aber die Abweichungen? Was bei Asariah, aber nicht zu seiner Genüge, die nichtjüdischen Alexandriner aus Hass und absichtlich thun, das lässt Frankel eine ganze Schaar von gläubigen Textverderbern aus Unwissenheit an der Septuaginta thun: Glossatoren, Diaskeuasten, Abschreiber u. A. vereinigen sich wie unter Verabredung, um diese Uebersetzung von Grund aus zu verderben. Das ist noch nicht genug; von einzelnen Büchern, wie vom letzten Theile

des Exodus, sollen blos einzelne Fragmente in Uebersetzung vorgelegen haben, die dann später verkehrt zusammengesetzt wurden. Diese traurigen Schicksale, welche über dieses Werk ergangen sein sollen, genügen aber noch immer nicht, um seine gegenwärtige Gestalt zu erklären. Auch ursprünglich, muss Fr. zugeben, wich der Text vielfach ab, und oft missverstanden die Uebersetzer das Original so sehr, dass der Unsinn wieder auf sie zurückfällt. Die Hypothese von einer Uebertragung nach einem vorliegenden Thargum wird auch nicht verschmäht, und endlich soll auch noch eine samaritanisch-griech. Uebersetzung, von der die Kirchenväter einige wenige Stellen anführen, in die 70 eingedrungen sein und so ihren Text mit dem samaritanischen gleichgemacht haben. Umgekehrt aber wird angenommen, dass die Samaritaner ihre Pentateuch-Recension sich erst aus der durch Missverständniss der Uebersetzer selbst, dann der Glossatoren, Diaskeuasten, Abschreiber u. s. w. corrumpirten Siebziger-Uebersetzung zurückübersetzt haben! Welch eine Kette von widersprechenden Erklärungen, die geschichtlich durch Nichts begründet sind und am Ende doch Nichts erklären! Wie ist es möglich, dass Uebersetzer, welche mit dem ganzen Geiste der damaligen palästinensischen Auffassung bis ins Einzelnste vertraut waren, solche Schnitzer machen sollten, wie möglich, dass eine recipirte hochgeehrte Uebersetzung solche Unbill von Seiten der Glossatoren u. s. w. erfahren sollte, wie möglich, dass in allem Wesentlichen alle Alten bei ihren Anführungen in den bezeugten griech. Text einstimmen, dass alle alten Autoritäten, die alexandrinischen Juden wie die Kirchenväter, von einer derartigen alten Ueberfluthung der 70 nichts wissen, keine Handschrift — und wir haben deren sehr alte — eine Handhabe bietet für diese seltsame Behauptung. Und nun gar dieses kreuzweise Eindringen einer samarit. griech. Uebersetzung in die alexandrinische, und umgekehrt die Rückübersetzung dieser für die samarit. Recension! Kein geschichtliches Document ist vorhanden für die nahe Berührung zwischen griech. Juden und Samaritanern; wie sollten jene ihre recipirte Uebersetzung nicht gewahrt

haben vor Erdichtungen dieser, und diese sollten so wahnsinnig gewesen sein, sich ihren alten Text durch solch alberne Rückübersetzungen zu verunstalten, ohne dass ihrem Systeme damit etwas zu Gute kommen konnte. Dies sind Nothbehelfe, denen weit vorzuziehen ist, einfach einzugestehen, dass man die Schwierigkeit, die schon allein 70 und Samar. machen, nicht erklären könne. Die anderen geschichtlichen Momente, die oben noch als abweichend nachgewiesen worden, sind hier nicht einmal ins Auge gefasst.

Wie jedoch Elias Levita unabhängig von dem beginnenden Streite die wichtige Entdeckung machte von der Jugend der Vocalzeichen und Accente, so hat auch S. D. Lūzzatto, ohne die eigentliche Frage zu berühren, einen wichtigen Beitrag zu deren Lösung geliefert. Die chaldäischen Uebersetzer sowohl, lehrt er, als auch Punctatoren und Accentuatoren haben die ursprüngliche Aussprache und Verbindung der einzelnen Satzglieder zuweilen geflissentlich geändert, um das zu beseitigen, was dem schlichten Leser oder Hörer hätte anstössig sein können. Wie er Dies in Beziehung auf Onkelos schon 1830 in seinem „Philoxenus (Oheb Ger, Wien 1830)“ begründete, so hat er Dies in Beziehung auf Punctatoren und Accentuatoren in zerstreuten Aufsätzen, namentlich auch in seinem fragmentarischen Commentare zum Pentateuche (Mischthaddel, Wien 1847) und in den bis jetzt veröffentlichten drei Heften seines Commentars zum Jesaias (Padua 1855—1856) nachgewiesen. Diese Andeutung, wenn sie auf die ganze Geschichte des Textes und auf sämmtliche aus dem Originale schöpfende Uebersetzungen ausgedehnt wird, muss wenigstens theilweise einen Weg eröffnen zur Lösung der Gesammtfrage. Die Bibel, wird der bestimmter formulirte Grundgedanke lauten müssen, ist nicht blos ein Buch des gelehrten Studiums gewesen, sie war zu allen Zeiten ein Buch für's Leben, ihre Aussprüche sollten unmittelbar in den ganzen Gedankenkreis eingehn, Wahrheiten bekräftigen, Gesinnungen erzeugen, und es war die Aufgabe namentlich derer, die sie für den minder Kundigen bearbeiteten, sie so einzurichten, dass sie ihn nicht zu einem Missverständnisse führen konnte. So musste die Bibel einzelne kleine Umgestaltungen erfahren,

die man gerade aus Ehrfurcht vor ihr und um ihren Einfluss zu verstärken, mit ihr vornehmen musste. Dieser Grundgedanke geht allerdings weiter, als Luzzatto ihn anwendet, vielleicht auch seine Anwendung gestatten möchte. Man wird für die ältere Zeit nicht stehen bleiben bei einzelnen kleinen Vocaländerungen u. dgl., Buchstaben, Wörter und Sätze werden sich gleichfalls diesem Gesetze haben fügen müssen, sowohl bei den Uebersetzern, auf deren Seite dieses Verfahren überwiegend angewendet werden musste, als auch in unserem Texte. Man wird überhaupt mehr auf die innere Geschichte der Bibelauffassung und -behandlung, wie sie im Zusammenhange mit der Geschichte des Judenthums sich bildete und zu verschiedenen Zeiten umbildete, eingehn und auch die Spuren aufsuchen müssen, welche in der jüdischen Tradition selbst für diese Behandlung bald deutlich angegeben, aber übersehen, bald angedeutet, aber verkannt worden sind. Die Untersuchung über die innere Entwickelung des Judenthums wird uns der sicherste Wegweiser sein, und sie wird ebensowohl zur Aufhellung der Geschichte des Bibeltextes und der Uebersetzungen beitragen, wie sie selbst von der Betrachtung dieser Geschichte Licht empfangen wird. Wir werden die Trümmer, welche die spätere Tradition aus der alten Zeit aufbewahrt, aber theilweise mit ihren Producten vermischt, theilweise ihnen die Färbung ihrer Zeit gegeben hat, aufsuchen, aussondern und einheitlich wie in ihrer allmäligen Umgestaltung zusammenfügen müssen, so die Zeugnisse aus der Vorzeit wieder beleben, um durch Anhörung und Prüfung derselben uns den Thatbestand vergegenwärtigen zu können. Erst dann wird ein sicherer Boden gewonnen werden, dunkle Gebiete eine neue Beleuchtung erhalten; wir werden dann erst den innern grossartigen Kampf des Judenthums erkennen und begreifen, wie es seine gegenwärtige Gestalt erlangt hat, ebenso aber auch den Process kennen lernen, welchen der Bibeltext durchzumachen hatte, die kritischen Bemühungen ehren, welche ihn im Ganzen von früherer, wenn auch meist in wohlmeinender Absicht unternommener Verderbniss gereinigt haben. Rüsten wir uns mit Ernst zu diesem weiten Gange durch die Jahrhunderte!

# Erstes Buch.

## Geschichte der Bibel von der Rückkehr aus dem Exile bis zu den Makkabäern

(vom Ende des 6. Jahrh. bis gegen 160 v. Chr.).

---

## Erster Abschnitt.

### Die Zadokiten.

Die beiden Reiche, Israel und Juda, zerfielen, und die Donnerstimme der begeisterten Patrioten, der Propheten, verhallte vergeblich, wie sie auch eindringlich mahnend und ermuthigend, das Nationalgefühl zu wecken, die Einigung herzustellen, heilige Gesinnung und Achtung für reine Gottesverehrung zu beleben beflissen waren. Das Reich Israel entbehrte des Mittelpunktes, der Idee, die es aufrecht zu erhalten fähig gewesen wäre. Unter schwachen Wüstlingen, die sich auf den Thron emporschwangen, unter Palastrevolutionen, die ohne Betheiligung des Volkes die Geschöpfe einer launenhaften und selbstsüchtigen Camarilla erhoben und stürzten, sich an das Ausland anlehnend, von ihm Hülfe erwartend, seine Sitten sich aneignend, ward es dessen Beute. Als die Angehörigen dieses Reiches in die Fremde getrieben wurden, mischten sie sich bald mit den Völkern, unter denen sie lebten, und gingen in ihnen auf, der Erinnerungen an ein früheres selbstständiges Volksleben, das nie kräftig in ihnen wurzelte, verlustig. Der Rest im Lande, mit fremden Ansiedlern gemengt, bot auch bald ein Gemische religiöser Vorstellungen und bildete eine religiöse Mischpartei, die bald nach dem Hauptorte, dem die neuen nsiedler entstammten, Khutha, den Namen Khuthim,

bald nach der Hauptstadt des Reiches, in dem sie ihren Sitz hatten, Samaria, den Namen Samaritaner erhielten.

Auch das Reich Juda brach zusammen, aber nicht in Splitter, die zusammenhangslos verschwinden. In Juda lebte ein Nationalgefühl, das durch eine feststehende und erbliche weltliche und geistige Macht vertreten und verkörpert war. Hier war eine Königsfamilie, die den Thron von Geschlecht auf Geschlecht vererbte, und waren auch nicht alle Könige dieses Stammes musterhafte Regenten, so bildeten sie doch immer den festen Mittelpunkt, um den das Volk sich scharte, und der Gründer dieser Dynastie, David, strahlte in so herrlicherem Glanze, je mehr er der Zeit entrückt wurde und sein Name mehr die Idee des glücklichen Reiches als die Persönlichkeit des alten Königs darstellte. Einen noch lebendigeren ideellen Mittelpunkt bildete das Nationalheiligthum, der Tempel zu Jerusalem, als dessen Träger die Priester und an ihrer Spitze deren Oberst (ha-Rosch), der Hohepriester (ha-Khohen ha-gadol) erschienen. Schon in der Tempelperiode war dieses Amt in einer besonderen Familie, der der Nachkommen Aaron's aus dem Stamme Levi, erblich. Von den beiden Söhnen Aaron's, Elasar und Ithamar, erhoben sich im Laufe der Zeit die Nachkommen des ersteren, oder die des von ihm abstammenden Zadok, sie galten als die würdigeren, indem Zadok und die Seinigen dem davidischen Hause mit besonderer Anhänglichkeit dienten, während die Nachkommen Ithamar's oder des von ihm abstammenden Ebiathar und Achimelech, die als minder zuverlässig galten und von Salomo abgesetzt wurden, mehr als eine Seitenlinie betrachtet wurden. Um diese beiden Häuser nun, um das davidische Haus und um das hohenpriesterliche Haus des Zadok, gruppirte sich das Volk auch noch nach der Zerstörung des Staates und des Tempels. Sowohl die als Trümmer in Palästina Fortsiechenden als die nach Babylonien Uebersiedelten fanden in ihnen die lebendigen Zeugen des eigenen in ihnen gekräftigten volksthümlichen Bewusstseins. Als die Aussicht zur Wiederherstellung Jerusalem's und des Tempels sich eröffnete, da traten wiederum be-

geisterte Freunde des Vaterlandes, Propheten wie Haggai, Zacharias und Maleachi, auf und feuerten das Volk an, ermunterten aber besonders die Häupter der beiden regierenden Familien und drängten sie in den Vordergrund, sie selbst ermuthigend und zugleich das Vertrauen zu ihnen anfachend. Serubabel ben Schealthiel aus dem davidischen Hause und Josua ben Jehozadak, der Hohepriester aus dem Hause Zadok's, werden überall als die Häupter und Führer bezeichnet, deren Namen dem Volke Zuversicht einflössen sollten als Träger alten Adels und alter Volkswürden. Die Propheten, die Männer mit der Gluth der Vaterlandsliebe, mit der reinen Flamme religiöser Begeisterung im Busen, drohen, schmeicheln, stacheln ihr Gewissen, malen in lebendigen Farben ihre Grösse und Würde. „Spricht doch das Volk" — redet sie Haggai an und beginnt damit seine Weissagungen — „es sei die Zeit nicht gekommen, nicht die Zeit, dass das Gotteshaus gebaut werde; aber Zeit ist es für euch, dass ihr wohlverwahrt in euren Häusern sitzet, während dieses Haus wüst ist!" Und er droht im Namen Gottes mit allem Unheile, und die Drohung schreckt sie und das Volk, „und Gott weckte den Geist Serubabels, des judäischen Fürsten, und des Hohenpriesters Josua und des übrigen Volkes," und sie beginnen einige Wochen darauf den Bau. Nach einem Monate muss Haggai wieder ermuthigend das Wort an sie richten. Der Bau erscheint dürftig; die nackte Wirklichkeit bietet im Vergleiche zur früheren Herrlichkeit nur einen bleichen Schemen. „Wohlauf, Serubabel, wohlauf, Josua, wohlauf, du ganzes Volk!" ruft Haggai ihnen zu und verheisst ihnen eine glänzende Zukunft. Nach Schelten und Dräuen wider das Volk wendet er sich nochmals an Serubabel, ihm Gottes Gnade verbürgend: „ich werde dich nehmen, Serubabel, Sohn Schealthiel's, mein Knecht, spricht Gott, werde dich anlegen wie einen Siegelring, denn an dir habe ich Wohlgefallen." Zacharias in seinen symbolischen Gesichten schaut (Cap. 3) den Hohenpriester Josua, wie er vor Gottes Engel steht, aber auch den Hinderer (den Satan) zu seiner Rechten, um ihn zu berücken; Gott, der Jerusalem wohl-

will, droht dem Hinderer, da doch Josua das Sohnrholz ist, das aus dem Feuer gerettet worden, er lässt diesem die Sünden und die schmutzigen Gewänder abnehmen, Prachtgewänder und reinen Stirnbund anlegen. Er ermuntert ihn und lässt ihn das herrliche Saatkorn und den prachtvoll gehauenen Stein werden. Auch den Serubabel befeuert er mit dem Worte: „Nicht durch Heeresmenge und nicht durch Macht, sondern durch meinen Geist gelingt's, spricht Gott.“ Es werden die Berge vor ihm zu Ebenen, er leget den Eck- und Grundstein, in seiner Hand sieht er das Senkblei, und er mit Josua sind die beiden Strahlensöhne; der Prophet will, dass dem Josua silberne und goldene Kronen angefertigt werden, und er strömt über von begeisterten Bildern einer blühenden Zukunft. Maleachi wendet sich mehr strafend an die Gesammtheit; er tadelt die Priester, wie sie wirklich sind und rühmt den Priester, wie er seinem hohen wahren Berufe nach sein soll. Entfernter von den Ereignissen steht der Prophet Ezechiel, selbst Priester; um so bestimmter drückt er den Wunsch und die Hoffnungen aus, wie sie in der Brust der Patrioten lebten. David selbst der Hirt, der Fürst, der König (34, 23 und 24. 37, 24 und 25), die treuen Priester, die Söhne Zadok's, die des Abfalls sich nicht schuldig gemacht, sie sollen in das Heiligthum treten, sie Gottes Tische nahen, sie seine Hut wahren, sie durch heiligen Schmuck und heilige Sitte ausgezeichnet sein, sie ein besonders heiliges Erbe im Lande in Besitz nehmen (40, 46. 43, 19. 44, 15 ff. 48, 11 ff.).

Der davidische Sprössling tritt jedoch bald gänzlich vom Schauplatze; von Serubabel's Nachkommen werden blos noch einzelne Namen bekannt. Esra und Nehemias treten an seine Stelle, und ihre kräftige That gilt ihnen als Wappenschild. Der priesterliche oder zadokitische Stamm jedoch konnte seine Bedeutung nicht einbüssen; ihm blieb ja die hohe geistliche Würde des Tempeldienstes, und je weniger der junge Staat Selbstständigkeit gewinnen und Macht entfalten konnte, umsomehr concentrirte sich sein Leben in der Herstellung und Wahrung des Tempels und in der sorgsamen Beobachtung der für ihn gültigen Vor-

schriften. War ja auch Esra, der Schriftkundige und Restaurator der Lehre, selbst ein Priester, selbst Abkömmling des zadokitischen Stammes! Die Berichterstatter aus dieser und der darauffolgenden Periode, deren Darstellungen uns die Bücher Esra, Nehemias und Chronik aufbewahrt haben, unterlassen es daher niemals, die Bedeutung der zadokitischen Familie zu ihrer Zeit wie in ihrer Auffassung und Wiedergabe der Vorzeit recht in den Vordergrund zu stellen. Sie betrachten und erzählen die alte Geschichte von ihrem Standpunkte aus, und absichtslos mischen sich da Züge, Ausschmückungen und Umgestaltungen in die Ereignisse des Alterthums ein, von denen die älteren Berichterstatter Nichts wissen. Der Chronist lässt die Geschichte des Reiches Israel ganz aus, und in der Geschichte des Reiches Juda ist er besonders ausführlich bei David und den Königen, welche dem Tempeldienste geneigt sind, übergeht oder berührt nur kurz den Abfall anderer und bespricht Manasse's Busse, deren die früheren Bücher nicht erwähnen. Noch höher jedoch stehen ihm die Priester. Den von dem Priester Jojada geleiteten König Joas lässt er nur so lange fromm sein, als jener lebt, lässt Jojada in der Gruft der Könige begraben werden, versagt aber diese Ehre dem dann abgefallenen Könige selbst. Usiah's Leiden erklärt er durch dessen Kampf gegen die Priester, namentlich gegen das Priesterhaupt Asariah (II, 26, 16 ff.). Die Tempelordnungen führt er auf Samuel und David zurück, und in den Priestergeschlechtern, auf die er mit Vorliebe zurückkömmt, unterlässt er es niemals, das Uebergewicht der Familie Zadok in alter und neuer Zeit fühlbar zu machen. Die Nachkommen Elasar's, des Ahnen von Zadok, sind überwiegend zahlreich gegen die des Ithamar, so dass David aus jenen die doppelte Zahl Priesterabtheilungen bildet als aus diesen (I, 24). Pinehas, der Sohn Elasar's, heisst der Fürst von ehedem, mit dem Gott gewesen (I, 9, 20); den Zadok selbst lässt er schon als Jüngling dem David heldenmüthig mit seinem Vaterhause beistehen (12, 28), nennt ihn zuweilen allein, mit Uebergehung des Ebiathar, der urkundlich bis zu Adoniah's

Schilderhebung von David besonders begünstigt und erst von Salomo verstossen ward (16, 39), bezeichnet ihn ausdrücklich als Fürst des Aaronsstammes (27, 17) und lässt ihn bei dem wirklichen Regierungsantritte Salomo's nochmals feierlich zum Hohenpriester salben (29, 22). Während der Chronist ferner die Hohenpriester, welche urkundlich der Ithamarlinie angehörten, mit Stillschweigen übergeht, giebt er zwei Male (5, 31 ff. und 6, 35 ff.) eine Liste, nach welcher das Hohenpriesteramt in ununterbrochener Reihenfolge von Elasar's Nachkommen verwaltet worden, aus welcher selbst Jojada, als Nichtzadokite, ausgeschlossen ist. Dieser wird zwar ein Anführer genannt (II, 24, 6), aber nicht ein Priesterhaupt; wo von diesem die Rede ist (V. 11, vgl. 2 Kön. 12, 11), wird Jojada's Name nicht genannt. Die zweite der erwähnten Listen reicht von Elasar eben nur bis Zadok und dessen Sohne Achimaaz, während die erstere bis auf Jozadak, der beim Eintritte des Exils in Würden gewesen, den Vater des bei der Rückkehr an die Spitze gestellten Josua, herabgeht. In dieser Reihe kommt noch ein späterer Zadok vor, dessen Vater und Grossvater gleiche Namen tragen wie die des älteren Zadok, und der syrische Uebersetzer hat noch einen dritten Zoduk — wie bei ihm Zadok lautet —, indem er diesen Namen für Jozadak setzt*). Die weitere Folge dieser hohenpriesterlichen Familie noch in acht Geschlechtern bis auf Jaddua herab, den Zeitgenossen Alexanders des Grossen, wird Nehem. 12, 10 und 11 nachgetragen. Auch Esra's Stammbaum wird, mit Ueberspringung einiger Mittelglieder, bis zu Zadok und höher hinauf geführt (Esra 7, 1 ff.), und von Serajah, wohl Esra's Vater, wird eine ähnliche, wenn auch etwas abweichende Stammtafel gegeben (Neh. 11, 11, vgl. 1 Chr. 9, 11), und hier wie an anderen Orten werden die Glieder der Familie mit besonderem Nachdrucke als „Fürsten des

*) Der Syrer übersetzt in den Büchern der Chronik den Urtext und geht selbstständig seinen eigenen Weg (vgl. in Kürze: Bertheau, d. Bücher d. Chron. S. XLVIII); in Büchern, in denen er von der griech. Uebers. abhängig ist, wie in Haggai, giebt er den Namen Jozadak genauer wieder.

Gotteshauses" bezeichnet, unter andern Asariah zur Zeit Hiskia's, welcher zugleich ausdrücklich als „Priesterhaupt, dem Hause Zadok's angehörig," genannt wird (2 Chr. 31, 10 u. 13).

In dem neu restaurirten Staate waren mithin die Priester, namentlich die Familie der Zadokiten und an ihrer Spitze der aus ihr hervorgegangene zeitweilige Hohepriester die Herrschenden. Schon unter den judäischen Königen der späteren Zeit, namentlich seit Joas und dann Josiah übten die Priester einen bedeutenden Einfluss auf die Verwaltung. Allein noch hatte sich die Selbstherrlichkeit der Könige gegen diese Uebermacht des Priesterthums gesträubt. Als jedoch bei der Rückkehr die Nachkommen der judäischen Könige die bereits gebrochene Macht wieder einnehmen sollten, da liess die Abhängigkeit von dem Auslande und der eigene Mangel an Muth von vorn herein die Wiederherstellung ihres Ansehens nicht aufkommen, und die ganze Macht, auch die weltliche, soweit das Lehnsverhältniss vom Auslande sie gestattete, vereinigte sich in der Hand der Priesterschaft. In dem nun folgenden Zeitraume von nahe an vier Jahrhunderten, von Cyrus bis zum Hasmonäerkampfe, herrschten daher die Zadokiten unangefochten im Innern, und der Einfluss der priesterlichen Patrizierfamilien ward für die ganze Zeit des zweiten Tempels dauernd befestigt.

Bei der Lautähnlichkeit der Worte und deren gleichen Ableitung lag es nahe, dieser herrschenden Familie der Zadukim den Ehrennamen Zaddikim, Gerechte, beizulegen, und dies umsomehr, als neben dem Priesterdienste das Attribut ihrer Landeshoheit, welche anderweitig durch die Oberherrlichkeit der fremden Könige verkümmert war, vorzugsweise im Richteramte, in der Ausübung der Rechtspflege bestand. Während daher der Name der Familie im verherrlichenden Style des Lobgesanges Zaddikim, Gerechte, dann Volksführer, lautete, so war der Name des Familienhauptes, des herrschenden Hohenpriesters mit besonderer Betonung der Zaddik, der Gerechte, was dann nichts Anderes bedeutete als der Fürst, oder auch

Malkhizedek, der König der Gerechtigkeit, Namen, welche diese Fürsten neben dem geistlichen des Khohen, Priesters, oder bestimmter Khohen le-el 'eljon, Priester dem höchsten Gotte, führten. Ja, die Attribute des Zaddik, die Eigenschaften, nach welchen er also heisst, Zedek und Zedakah erfahren mit der neuen Würde, welche ihre Träger empfangen, eine volle Umgestaltung in ihrer Bedeutung; sie sind nunmehr nicht blos Gerechtigkeit, eine Bedeutung, die ihnen allerdings nicht schwindet, sie werden vielmehr auch zu bezeichnenderen Attributen des Fürsten: Heil, Sieg, Ruhm. Die Schriftsteller dieser Periode*) feiern mit diesen Worten Männer und Thaten, welche sie der Verherrlichung würdig glaubten. So rühmt ein Sänger jener Zeit, zum Preise Gottes auffordernd, der Israel und seine Fürsten emporgehoben:

Er richtet auf vom Staube den Gebeugten,
Aus dem Kothe erhebt Er den Dürftigen,
Ihn zu setzen neben Tyrannen**),
Neben die Tyrannen, die über Seinem Volke,
Er macht die Unfruchtbare des Hauses
Zur Mutter der Kinder fröhlich***), Hallelujah!

*) vgl. weiter unten.

**) נָדִיב ist in späteren Schriften: der Herrscher, der Tyrann, besonders der Fürst des Auslandes, der fremde Oberherr Israel's. In der Bedeutung Herrscher, meist mit dem Nebensinne der Gewaltthätigkeit, findet sich das Wort durchgehends in Sprüchen und Hiob, vgl. auch HL. 6, 11. 7, 1. Die, einer spätern Zeit angehörenden Psalmen gebrauchen es stets im Sinne der Fürsten des Auslandes: 47, 10. 83, 12. 107, 40. 118, 9. 146, 3. Auch נְדִיבָה heisst (parallel יְשׁוּעָה) Kraft Ps. 51, 14. Hiob 30, 15. Diese Umwandlung scheint zunächst von הִתְנַדֵּב, zum Kriegszuge bereit sein, herzukommen, so dass נָדִיב der Heerführer, der Gewaltige bedeutete. Sollte es etwa mit dem griech. Titel der syr. Könige Ἐπιφανής sich ähnlich verhalten? — נְדִיבֵי עַמּוֹ sind demnach nicht die Fürsten aus seinem Volke, sondern die über sein Volk die Herrschaft führen. Viell. wäre auch richtiger עַמִּים (wie 47, 10), da das Mem durch das folgende מוֹשִׁיבִי leicht ausfallen und Jod in Wav verwandelt werden konnte.

***) Das häufige Bild für Israel. — Die Stelle 1. Sam. 2, 1—5 ist offenbar eine andere Version dieser Stelle und der Hannah in den Mund gelegt.

Nach einem Rückblicke auf den Auszug aus Aegypten, einem Preise Gottes gegenüber den nichtigen Götzen, fordert der Sänger Israel, das Haus Aaron's, die Gottesfürchtigen auf, nur auf Gott zu vertrauen, der ihrer gedenke und Segen spende Israel, dem Hause Aaron's, den Gottesfürchtigen. Nach abermaligem Lobe Gottes, der in der Niedrigkeit beistehe, fordert er zum Danke auf gegen Gott, es spreche Israel, es spreche das Haus Aarons, es sprechen die Gottesfürchtigen, dass ewig währe Seine Gnade! Denn Gott erhört im Leiden, drum ist besser auf Gott vertrauen als auf Menschen,

Besser ist vertrauen auf Gott
Als Schutz zu suchen bei den Oberherren (Nedibim.)

Und gegen den Angriff aller Völker schützte uns Gott. Drum ist

Stimme des Jubels und des Heils
In den Zelten der Fürsten: (Zadikkim)
„Gottes Rechte wirket Macht!"
Oeffnet mir die Pforten des Heils (Zedek),
Ich tret' hinein und lobe Gott.
Dies ist die Pforte Gottes,
Da treten hinein die Fürsten (Zaddikim)! (Ps. 113—118)

Die Priester, die Israel vertreten, die „Gerechten," seine Führer, strahlen hier immer in der Vorderreihe. — Ein ander Mal freut sich der Sänger ob des Gottesschutzes, der die Fürsten umgiebt und sie vor jedem Unrecht bewahrt.

Jerusalem, rings Berge um es,
Und Gott rings um sein Volk von nun bis ewig,
Dass nicht ruhe der Bosheit Scepter
Auf dem Erbe der „Gerechten,"
Auf dass nicht strecken die „Gerechten"
Nach dem Frevel ihre Hände (Ps. 125, 2 ff.)

Noch bestimmter rühmt der Sänger einen dieser Fürsten, der als Priester und Siegesheld die Achtung des Auslandes sich erzwungen:

Der Ausspruch Gottes an meinen Herrn:
„Setz' dich zu Meiner Rechten,
„So dass Ich deine Feinde mache
„Zum Schemel deinen Füssen!"
Den Stab deiner Macht sendet Gott von Zion aus;
Nun, herrsche in deiner Feinde Mitte!

Dein Volk so kriegsbereit*) am Tage deines Heerzugs in heiligem Schmuck,
Von Mutterleib, vom Morgenroth des Lebens**)
Ist dir geweiht der Thau deiner Jugendschar.
Es hat's geschworen Gott und Er nimmt's nicht zurück:
„Du bist ein Priester ewiglich,
„(Ich schwör's) bei meinem Worte***), Malkhizedek!"

Und der Sänger fährt fort im Lobe des erworbenen Kriegesruhmes. (Ps. 110). Auch der zweite Jesaias kennt diese Benennung:

Kann von dem Helden die Beute zurückgenommen werden?
Oder kann der Gefangene des Fürsten (Zaddik) †) entwischen?
Nun, so spricht Gott:
Mag der Gefangene des Helden auch zurückgenommen werden,
Und die Beute des Gewaltigen entwischen:
So werde deine Haderer Ich doch bestricken,
Und deine Söhne werde Ich erretten. (Jes. 49, 24. 25.)

Auch in der Verheissung glänzender Zukunft sagt er:

Dein Volk, sie alle Fürsten (Zaddikim);
Ewig erben sie das Land,
Der Kleine wird zu Tausend,
Der Winzige zu mächtigem Volke! (60, 21. 22).

Er ist es auch, der die Attribute des „Gerechten," „die Gerechtigkeit" in dem Sinne der Kraft und des Heils anwendet und sie mit Worten in Parallelismus bringt, welchen diese Bedeutung ohne Zweifel angehört. ††) Der einzige

*) נְדָבֹת, vgl. S. 27 A. **. Oder auch: tapfer.

**) שַׁחֲרוּת = מְשָׁחָר, Koh. 11, 10 und מַשְׁחֶרֶת in der Mischnah: Jugendzeit; die Präp. von מֶרֶחֶם regiert auch dieses Wort, vielleicht ist auch מִשָּׁחַר in gleichem Sinne zu punctiren.

***) על דברתי. Dieses דִּבְרָה, das nur noch einmal im Hiob vorkommt (5, 8.) und auch dort feierliche Anrede an Gott bedeutet, kommt in der Verbindung עַל דִּבְרַת drei Male in Koheleth (3, 18. 7, 14. 8, 2), vor, ohne dass die Bed. mit Sicherheit festgestellt werden könnte, scheint aber auch dort der Rede einen feierlichen Nachdruck geben zu wollen.

†) צדיק also parallel mit גבור und entsprechend dem עריץ, vielleicht schon mit einer schlechten Nebenbedeutung, vgl. weiter unten.

††) צדק und צדקה stehen hier meist in den parallelen Versgliedern zur Seite die Worte: ישע (ישועה, תשועה), זרוע, תהלה, שלום, כבוד und Aehnliches, vgl. bes. 42, 6. 45, 8. 24. 25. 46, 13. 48, 18. 59, 16. 17. 60, 17. 61, 10. 11. 62, 1. 2. 63, 1. Die Uebersetzung der 70 zu den Worten Jes. 45, 13: אנכי העירתיהו בצדק mit ἐγὼ ἤγειρα αὐτὸν μετὰ δικαιοσύνης βασιλέα kann freilich ein dem Zusammenhange entsprechender

Fürst aus dieser hohenpriesterlichen Patrizier-Familie, welcher im ruhmvollen Andenken bei der jüdischen Nachwelt verblieb, Simon — entweder der Enkel des Jaddua, der am Ende des 4ten (oder am Anfange des 3ten) Jahrhunderts v. Ch. lebte, oder der zweite Simon, Enkel des ersten, — auf den daher die Volkssage alle einzelnen verherrlichenden Erinnerungen aus dieser ganzen Zeit zusammenhäufte, heisst demnach auch immer in den späteren Erzählungen Simon ha-Zadik. Das heisst nicht Simon „der Gerechte," wie es freilich bereits Josephus verdollmetschte, sondern eben Simon der Fürst aus dem Hause Zadok. Bei aller Verherrlichung, in der er strahlt, werden nämlich keineswegs Züge besonderer Gerechtigkeit von ihm erzählt, die ihm diesen Beinamen nach dessen ursprünglichem Sinne erworben hätten; vielmehr erhielt er diesen Namen als einen solchen, der allen Fürsten jener Periode des jüdischen Staatslebens eigen war, der aber ihm, als allein aus der Fluth der Geschichte, in welcher seine Ahnen und Nachkommen untergingen, auch in der Nachwelt hervorragend, als Ehrenname verblieb. Josephus belegt Simon I., welchen er nur ganz gelegentlich erwähnt, mit diesem Namen, ohne jedoch irgend einer verdienstlichen That von ihm zu gedenken, nur will er, offenbar nach Vermuthung, den Namen durch den Zusatz erklären: „weil er gegen Gott ehrfurchtsvoll und gegen die Stammgenossen wohlwollend war"*). Die thalmudische Tradition kennt gleichfalls einen Simon ha-Zaddik, ohne dass mit Bestimmtheit anzugeben wäre, ob sie den ersten oder den zweiten darunter meint, weil

---

erklärender Zusatz sein, mag aber auch dem Sprachgebrauche jener Zeit, der den alexandrinischen Uebersetzern nicht fremd war (vgl. unten), entnommen sein. — Für die Psalmen vgl. 132, 9: כהניך ילבשו צדק mit den zwei Parallelstellen das. V. 16, wo ישע, und 2. Chr. 6, 41, wo תשועה. — In anderer Art wird der Ausdruck שמש צדק und משפט צ׳ oder משפטי ein ganz gewöhnlicher, der nur im Deuteronomium und Jeremias je ein Mal auftaucht, während noch Zacharias משפט אמת und מי שלום hat.

*) Alterthüm. XII, 2, 4. *ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθείς, διά τε τὸ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβὲς καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν.*

sie eben fast den ganzen langen Zeitraum zwischen Esra und den Makkabäern mit ihm ausfüllt. Sie lässt ihn vierzig Jahre das Hohenpriesteramt verwalten*), legt ihm das wunderbare Begegniss bei mit Alexander dem Grossen, dass dieser nämlich ehrfurchtsvoll sich vor ihm gebeugt habe, weil sein Bild ihm in seinen Siegeszügen vorangegangen**), welche Sage Josephus chronologisch richtiger auf Jaddua, Grossvater Simon's I., zurückführt, macht ihn zum Vater des Onias und eines Simon (oder Simeï), von denen ersterer den Oniastempel in Alexandrien gegründet habe***), während Josephus denselben als Enkel Simon's II. in die Zeit der Maccabäerkämpfe versetzt. Von seinen Thaten weiss sie ihn nur im Glanze des hohenpriesterlichen Tempeldienstes darzustellen. Zwei Mal richtete er eine rothe Kuh her, deren Asche zur Sühne bestimmt war, und für jede errichtete er aus eignen Mitteln einen besondern Laufsteg†), den Hohenpriesterdienst am Versöhnungstage verrichtete er in einer Weise, wie er später nie wieder gelang, indem zu seiner Zeit alsbald alle günstigen Zeichen der vollbrachten Sühne eintraten††), er ward in dem Dienste an diesem Tage beim Eintritt in das Allerheiligste und beim Ausgange stets von einem unbekannten, weissgekleideten „Alten" begleitet, während er in seinem letzten Jahre diese Begleitung beim Ausgange vermisste und daraus schloss, dass er in diesem Jahre sterben werde†††). Allein bei all seinem Eifer für den Priesterdienst legt sie ihm doch eine Abneigung gegen die übertriebene Enthaltsamkeit bei, welche mit dem Nasiräatgelübde übernommen wird, und berichtet, er habe nie von dem Schuldopfer gegessen, das nach Ablaufe des Nasiräats dargebracht wird, mit einer einzigen Ausnahme, wo er durch besondere Umstände dieses Ge-

*) j. Joma 5, 2. 6, 3. b. Joma 9a. 39a. vgl. Wajikra r. c. 21.

**) Baraitha in b. Joma 69a. vgl. Wajikra r. c. 13 Ende.

***) Bar. j. Joma 6, 3 und b. Menachoth 109b.

†) Mischnah Parah 3, 5. Baraitha j. Schekalim 4, 2.

††) Thoss. Sotah c. 15, angef. j. Joma 6, 3 und b. Joma 39a.

†††) Thoss. das. ang. j. Joma 5, 2. b. Joma 39b und Menachoth 109b, vgl. Waj. r. c. 21.

lübde gerechtfertigt fand*). An diesem letztern Umstande haben wir fast den einzigen Charakterzug aus seinem Leben, der auch mit dem in der ältesten Quelle**) ihm zugeschriebenen Wahlspruche wohl übereinstimmt. Auf drei Dingen, soll er nämlich gesagt haben, bestehe die Welt: auf der Lehre, dem Priesterdienste und auf der Uebung der Liebespflichten. Ihm, dem priesterlichen Patrizier, galt also nicht das Priesterthum Alles; die ganze Thorah und die gute That musste damit sich vereinigen. Das war es auch, was ihn in der spätern Tradition, wo das Priesterthum zwar nicht seinen Werth einbüsste, aber doch dessen Träger als verdächtig erschienen, allein aus der Fluth der Vergessenheit rettete. Darum ist die ganze Periode der zadokitischen Priesterfürsten (der Zaddikim), welche auch bei Josephus so trümmerhaft und so unsicher erscheint, der thalmudischen Tradition auf ein Menschenalter zusammengeschrumpft, das sie mit dem einzigen Simon ausfüllt; auf ihn überträgt sie alle wunderbare Ausschmückung, die die Volkssage dem alten Priesterdienste und dessen Verehrung bei Alexander vindicirte, auf ihn führt sie die einzige Thatsache und den einzigen Namen zurück, die durch bleibende Spuren der Erinnerung der Nachwelt nicht entrückt werden konnten, nämlich die Errichtung des Oniastempels in Aegypten, und er tritt mit dem den Fürsten der ganzen Periode angehörigen Titel auf, als wäre er sein Eigenname, der daher im Thalmud nirgends erklärt wird, während ihn Josephus, durch anderweitige Geschichtsstudien über die längere Dauer dieser

*) Thossefta Nasir c. 4. angef. j. Nedarim 1, 1 und Nasir 1, 5. Dasselbe ist auch b. Ned. 9b. (vgl. 10a.) und Nasir 4b. (vgl. 19a) angeführt, jedoch mit dem charakteristischen Unterschiede, dass diese Abneigung auf das Schuldopfer eines Nasiräers, welcher durch Verunreinigung sein Nasiräat unterbrochen, beschränkt wird, weil eben der spätere babylonische Thalmudismus die Verdienstlichkeit des Nasiräats nicht angetastet wissen will!

**) Aboth 1, 2.

Periode belehrt, zu erklären bemüht ist, aber mit seiner Entstehung nicht mehr bekannt, ihn missdeutet*).

Ein allgemeiner Name dieser zadokitischen Fürsten, welcher blos auf ihr Priesterthum, nicht auf ihre Abstammung von Zadok hinwies, war der des כהן גדול לאל עליון „Hohepriester dem höchsten Gotte.“ Der Name Gottes als „Eljon“ gehört eben dieser Zeit an**). Das Buch Daniel spricht von Gott immer als dem עלאה, und die Ihm sich weihenden Heiligen sind die קדישי עליונין; in den Apokryphen ist der stehende Ausdruck für Gott ὕψιστος allein oder noch mit θεός oder κύριος, zuweilen noch mit παντοκράτωρ, παμβασιλεύς. עליון oder אל ע wird daher auch Gott fast ausschliesslich in den Psalmen dieser Periode, namentlich in den korachitischen und assafitischen, bezeichnet***), und ebenso in den alten hoch hinaufragenden Stücken des Gebetformulars, in dem Spruche nach dem Schema, dem Emeth we-jazib, das die spätere thalm. Tradition als durchaus erforderliches Pflichtgebet, ja als biblisch betrachtet, und ferner in dem ersten Spruche des Achtzehngebetes, dessen drei erste Stücke den ältesten Bestandtheil bilden †). Auch der Tempel heisst daher bei Sirach: ναὸς ὑψίστου, d. h. מקדש עליון. So scheint es auch eine, freilich höchst unwürdige, List der Samaritaner gewesen zu sein, wenn sie beim

*) Bekanntlich wird von Ben-Sira c. 50 ein Hohepriester Simon, Sohn des Onias, hoch erhoben; auch bei ihm bleibt es unklar, welchen von den beiden bei Josephus genannten Simon er meint. Als Zeitgenosse der zadokitischen Periode lässt er aber den Allen gemeinsamen Namen ha-Zaddik zurück. — Dem gründlichen Simon Duran (zu Aboth) ist die Benennung auffallend: ולא נתפרש בשום מקום למה נתייחס בשם צדיק יותר מיאור דחנאים כי כולם היו צדיקים.

**) Die Annahme, dass auch die Phönizier Gott „Eljon“ nannten, welche sich zumeist auf die Worte: *Alonim valanuth* des Plautus im Pönulus (V. 1, 1.) stützte, haben neuere Entdeckungen beseitigt, indem es nach Inschriften zu lesen ist: אלונים ואלונות.

***) Vgl. Ps. 47. — 50. 79. 77. 78. (3 Male). 82. 83.

†) Berachoth 12 a: כל שלא אמר אמת ויציב לא יצא ידי חובתו und das. 21 a: אמת ויציב דאורייתא. Darin heisst es nun: תהלות לאל עליון. In dem ersten Spruch des Achtzehngebetes: קנה הכל . . . . אל עליון, also θεὸς ὕψιστος ὁ παντοκράτωρ, und dieser Ausdruck ist auch in die Abkürzung des Siebengebetes am Vorabende des Sabbat hes übergegangen

Beginne des Griechendruckes, wo sie überhaupt eine sehr zweideutige Stellung einnahmen, ihren Garisimtempel nach dem Θεὸς Ἑλλήνιος benennen wollten*). Sie mochten sich für sich bei dem Gleichklange mit „Eljon" beruhigen und dennoch den Griechen gegenüber den Schein bewahren, als ob sie ihren Tempel dem „Griechengotte" weihten; allein eine solche allgemeine Bezeichnung war nicht griech. Sitte, vielmehr hatte ein jeder Tempel seinen bestimmten Gott zum Patrone, und so ward wirklich der samaritanische Tempel dem θεὸς ξένιος geweiht**). Auch die späteren Psalmen nennen Zion die „Wohnung des Erhabenen" (46, 5) oder selbst einfach „das erhabene" (87, 5). Auch im Munde der spätern Historiker lautet es so. „Das Haus, wird dem Salomo verkündet, welches erhaben (עליון) war für jeden Vorüberziehenden, über es wird man staunen und sprechen etc." (2. Chr. 7, 21)***). Daher ist es natürlich, dass die priesterlichen Herrscher, die im erhabenen Hause den Gottesdienst verrichteten, und zwar nicht blos die Zadokiten, sondern auch die späteren Herrscher, welche gleichfalls aus priesterlichem Stamme waren und die Würde des Hohenpriesters mit der des Regenten vereinigten, nämlich die Makkabäer, mit Vorliebe diesen Titel eines „Priesters dem erhabenen Gotte" trugen. In allen öffentlichen wie Privatdocumenten ward daher als Aera der Regierungsantritt des . . ., Hohenpriesters dem erhabenem Gotte (כהן גדול לאל עליון) aufgenommen; diese Zeitrechnung erhielt sich lange, bis es den Pharisäern in ihrem Kampfe gegen die Uebermacht der Priester gelang, sie zu beseitigen†).

---

*) Joseph. Alterth. XII, 5, 5.

**) 2. Makk. 6, 2.

***) Ueber die Lesart in 1. Kön. 9, 8. vgl. unten.

†) Die Worte der alten Fastenchronik (Megillath Thaanith), dass der 3. Thischri ein Festtag sei, weil an ihm die Erwähnung Gottes in den Verträgen abgeschafft worden ארכרתא (oder אתנטילת) בתלתא בתשרי בטילת (מן שטרייא), erklärt eine Baraitha dahin, man habe früher geschrieben: Im Jahre dem und dem nach Johann, dem Hohenpriester dem erhabenen Gotte (בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון, Rosch ha-Schanah 18b). Johann Hyrkan ist überhaupt im Thalmud der Repräsentant der auf das königliche Hohenpriesterthum Pochenden, und mag er wirklich auch

Der Krebsschaden eines herrschenden Patriziats, dass ihm nämlich das Staatsinteresse zu einer Familienangelegenheit sich verengt, offenbarte sich auch bei den Zadokiten. Schon bei dem Rückzuge aus dem Exile erkennt man, wie die Propheten den Hohenpriester Josua nicht minder als den Davididen Serubabel drängen müssen, wie Maleachi den Priestern seiner Zeit die Würde des ächten Priesters als einen Spiegel vorhält. Die Schriftstücke aus dieser Zeit, welche das Buch Esra-Nehemias aufbewahrt hat, zei-

---

besonders auf den genannten Titel und die Wiederherstellung der Aera Werth gelegt haben. Eingeführt wurde aber sicher diese Aera nicht erst, wie die Bar. meint, durch die Hasmonäer als Gegensatz gegen das Griechenthum, vielmehr war es ältere Sitte, die eine Zeit lang unter dem Drucke der Syrer unterbrochen gewesen sein mag und dann wiederhergestellt ward. Ebensowenig ist der eigentliche Grund der Abschaffung mit der Bar. darin zu suchen, dass der göttliche Name nicht der Entwürdigung preisgegeben werden solle, weil z. B. Schuldbriefe, wenn sie bezahlt sind, in schmutzige Winkel geworfen werden. Unter dieser Hülle religiöser Ehrerbietung versteckt sich vielmehr das politische Partei-Interesse, geradeso wie die Zeloten, die Anhänger des Galiläers Theudas, unter einem ähnlichen religiösen Bedenken ihre republikanischen Gesinnungen den Pharisäern gegenüber geltend machten. „Wir beklagen uns über euch, Pharisäer, sagten sie, ihr schreibt nämlich den Namen des (ausländischen) Herrschers neben den des Moses im Scheidebriefe" (Jadajim 4, 8.), und sie heben blos den einzelnen Fall hervor, an den sie einen religiösen Skrupel knüpfen können, während sie eigentlich die ganze Aera nach der Fremdherrschaft aus politischer Antipathie verwarfen. — Die pharisäische Tradition ignorirt sonst die Aera der Hohenpriester ganz und gar. Sie berichtet aus dem Alterthume (Mechiltha Jithro Abschn. בחדש Anf.; j. Rosch ha-Schanah 1, 1; Sifre Behaalotheha zu 4. Mos. 9, 1.), man habe zuerst nach dem Auszuge aus Aegypten (Sifre noch: dann nach dem Einzuge in Palästina), dann nach dem Bau des Tempels, dann nach dessen Zerstörung, dann nach den babyl., medischen und persischen Herrschern gezählt; von einer spätern jüdischen Aera ist hier keine Rede. Die babyl. Gem. (Abodath Elilim 10a.) kennt für die spätere Zeit nur die seleucidische Aera. Offenbar ward die Aera der Hohenpriester Anfangs bestritten, dann ignorirt und endlich wohl ganz vergessen. Ueber diese innern Kämpfe zur Zeit des zweiten Tempels vgl. unten. (Ob man nach dem Befreiungskampfe unter Simon לחרות oder לגאולת gezählt hat, wie man früher nach Münzinschriften annahm, ist in neuerer Zeit durch Saulcy's u. A. Untersuchungen zweifelhaft geworden).

gen uns den Kampf, welchen die eifrigen Patrioten mit den Hohenpriestern und ihrem Anhange zu bestehen hatten. Diese wollten die ehelichen Verbindungen mit dem Auslande nicht aufgeben, sie schlossen Bündnisse mit den Feinden des jungen Staates, behandelten den Tempel wie ihr eignes Haus, in welchem sie solchen ausländischen Gastfreunden besondere Zellen einrichteten (Esra Cap. 9 ff. Neh. 13, 7 ff.). Der Eifer der angesehenen Patrioten gegen diese Verkennung der vaterländischen Interessen hatte nur eine kurze Wirkung und schüchterte die herrschenden Priesterfamilien nicht ein. Ihre Absicht war nicht, den Staat nach dem prophetischen, weihevollen Ideale herzustellen, der sich in sich befestigen und alle fremdartigen Elemente ausscheiden musste; ihr Streben war vielmehr, ihre Familien-Herrschaft möglichst weithin auszudehnen, soweit der jüdische Name reichte. Daher scheute es Manasse, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddua, nicht, sich an die Spitze der Samaritaner zu stellen, wenn auch dieselben als ein thörichtes Volk verabscheut wurden*) und gewiss die Oberherrlichkeit des Tempels zu Jerusalem über den zu Garisim angestrebt wurde; dennoch wollte man auch diesen lieber unter einem jüngern Zweige der Familie bestehn lassen als ihn sich ganz entfremden. Onias, ein anderer Sprössling der Familie, übernahm die Leitung der zahlreichen ägyptischen Juden und errichtete für sie in dem Bezirke zu Heliopolis einen besondern Tempel, der selbst bis in die späte Zeit hinein, die doch einen Abscheu vor einem jeden Dienste ausser Jerusalem hatte, wenn auch als ungesetzlich, doch nicht als ketzerisch galt**). Dass Dies, wie Josephus berichtet, erst beim Beginne der Makkabäerkämpfe, und zwar eben um diesen zu entgehen, geschehen sei, oder wie die thalm. Tradition angiebt, aus Eifersucht gegen einen andern Bruder, der zur Hohenpriesterwürde in Jerusalem gelangt war, scheint Beides sagenhaft zu sein, eine Deutung, durch welche die spätere Zeit sich die Möglichkeit einer solchen ungesetzlichen

*) Sirach 50, 26.

**) Mischnah Menachoth 13, 10. 11., Thosseftha das., b. das. 109 b. und j. Joma 6, 3. b. Megillah 10 a.

Handlung erklärte. Allein den ägyptischen Juden erschien es nöthig, ohne dass sie den Zusammenhang mit Jerusalem aufgaben, einen näheren religiösen Einigungspunkt zu haben, und es ward ihnen auch von Jerusalem aus nachgesehen, wenn auch nicht als berechtigt betrachtet.

So richtete die hohenpriesterliche zadokitische Politik mehr ihr Augenmerk darauf, überall wo Juden wohnten, den Zusammenhang zu erhalten und zugleich ihre Familieninteressen zu wahren als das innere Gedeihen, die Consolidirung und Concentrirung des jüdischen Staates nach dem Sinne der Propheten zu fördern. Und sicher waren nicht die letzten Sprösslinge dieses Hauses, Jason und Menelaus, die ersten, welche drückende Willkür nach Innen mit kriechender Nachahmungssucht nach Aussen, die Priesterdünkel mit götzendienerischem Abfall verbanden. Der jüngere Jesaias, der mit so hochgeschwollenem Herzen begeistert und begeisternd den Aufschwung des Volkes verkündet, kann doch die tiefe Wehmuth nicht unterdrücken beim Anblicke, wie wenig auch im Innern das religiöse Leben seinen Idealen entspricht, und man hört es ihm an, dass die herrschenden Priester diesen Abfall verschulden *). Mit edler Entrüstung schmäht er die Volksführer **), und der Herrschername des Zaddik wird dem Dichter zum grausamen Spotte:

Der „Gerechte" geht zu Grunde, und Keiner nimmts zu Herzen,
Die „gnäd'gen Herren" schwinden hin, und Keiner merkt,
Dass ob der Bosheit schwindet der „Gerechte"! (Jes. 57, 1.).

Ein anderer Sänger betheuert, im schmerzlichen Aufrufe zu Gott, seine Standhaftigkeit gegen Verlockungen wie auch gegen Strafen:

Mag schlagen mich der „gnäd'ge Fürst" ***) und zücht'gen mich,
Das Oel des Hauptes, nicht berück' es mein Haupt,
Denn immer noch ist wider ihre Bosheit mein Gebet (Ps. 141, 5).

Auch die andern Schriften dieser Zeit deuten auf solche

*) Vgl. besonders C. 65 und 66.

**) 56, 10 ff.

***) צַדִּיק חָסֶר wie bei Jes. אנשי חסד = מלכי חסד (1. Kön. 20, 31). Das Oel des Hauptes ist das Salböl, das den Priester und Fürsten weihte.

Zustände und solchen Sprachgebrauch*). Die ganze Zeit ist in sich unsicher; auf der einen Seite Anhänglichkeit an den Zadokiten als dem Mittelpunkte des jungen Staatslebens, als den Trägern des Tempeldienstes, und anderer seits dennoch oft persönliche Abneigung gegen das vorwaltende egoistische Streben der Herrscher!

## Zweiter Abschnitt.

### Die Literatur.

Die schriftstellerische Thätigkeit dieser Periode war nicht unfruchtbar, wenn auch nicht immer glücklich und von dem Schwunge getragen, der nur bei gesunder Vollkraft möglich ist. Wie sollte es auch anders sein? Das Volk hatte eine grossartige Offenbarungsliteratur hinter sich, war von einem selbstständigen, eigenthümlichen Geiste durchdrungen, hatte eine eigne Sprache aus sich herausgeboren, voll Wohlklangs und Biegsamkeit, eine Diction, die malerisch und besonnen zugleich. Von diesem Volke war nur ein Theil eine kurze Zeit aus seinem Lande abwesend, während ein anderer, wenn auch der ungebildetere und niedrigere, im Lande geblieben war. Nach einem kurzen Zeitabschnitte kehrt ein Theil der Vertriebenen zurück, und zwar der strebsamste, von Vaterlandesliebe durchglüht, voll Eifers, die alte Herrlichkeit wieder herzustellen. Sie kehren zurück aus einem Lande, das damals in der höchsten Blüthe seiner Macht stand und das bei den damaligen Zuständen Asien's einen hohen Grad wissenschaftlicher und künstlerischer Bildung besass; sie leben unter der Oberherrschaft dieses Volkes, treten dann in die engste, wenn auch gerade nicht freundschaftlichste Berührung mit den Griechen, welche damals die Früchte der vollen reifen, wohl schon überreifen Bildung nach allen für Cultur empfänglichen Gegenden hintragen und dort reiche Saaten ausstreuen. So mischte sich alte eigne Cultur mit neuer fremder, erzeugt sich der Kampf um die Wahrung des eingeborenen Geisteslebens gegen den Andrang umfassenderer Geistesbildung fremder weit mäch-

*) Vgl. Spr. 17, 26. 18, 5. Hiob 34, 17. Koheleth 8, 16. 17. 5, 7. 8, 10. 9, 1 u. 2.

tigerer Nationen. In diesem Kampfe soll das neue schwache Staatsleben, das aber doch eigentlich in seiner religiösen Eigenthümlichkeit seine kräftigste Wurzel hat, neu begründet, energisch befestigt werden. Wie konnte es da an Anregungen verschiedener Art, an dem Drange, den wogenden Gefühlen einen Ausdruck zu geben, fehlen, wie konnte diesem Drange der Verjüngung Schweigen geboten werden? Die Zeit war freilich einer solchen Verjüngung, einem kräftigen Aufschwunge nicht günstig. Schon in der Zeit des Verfalles der Königreiche Juda und Israel hatte die Sprache ihre Frische eingebüsst, der Aufenthalt der Besseren im Auslande hatte sie mit fremdartigen Elementen vermischt, die Uebermacht fremder Nationen, die sich in anderen geistigen Voraussetzungen bewegten und diesen reiche Blüthen entlockten, schwächte die selbstständige Triebkraft, wie denn eine zu grosse politische Abhängigkeit vom Auslande, die den jungen Staat nicht zur festen Organisation kommen liess, die Volkskraft und den Volksgeist in ihrer Entwickelung lähmte. Hiezu tritt dann noch der am Marke des Geisteslebens zehrende Wurmfrass des Buhlens um die Gunst der fremden Herrscher von Seiten der Hochstehenden und daher der Anschmiegung an fremde Sitte und fremde Geistesrichtung. Das nagt an der Literatur jener Periode, prägt einem Theile ihrer Erzeugnisse den Charakter des Siechthums auf, aber erstickt sie nicht völlig.

Dieser Periode nun gehören die Schriften der dritten Ordnung in unserem Kanon, die Hagiographen oder Khethubim, ganz oder doch ihrem überwiegenden Theile nach an. Die alte jüdische Tradition, welche diese Schriften als eine besondere, in Beziehung auf ihre Heiligkeit, den Grad ihrer Inspiration gegen die früheren untergeordnete Gattung hinstellt, beruht eben auf dem Bewusstsein ihrer späteren Abfassung, und wie zwischen Moses und den spätern Propheten eine Scheidung vorgenommen ward, so auch zwischen diesen und den Schriftstellern, welche dieser Zeit angehören, der man wohl heilige Begeisterung zuerkannte, nicht aber die alte Prophetengabe. Dieses in der Tradition sich forterbende Bewusstsein war es, welche die Scheidung

veranlasste; der verschiedene Charakter und Inhalt dieser Schriften allein — welcher, genau betrachtet, selbst bereits ein Zeugniss für deren spätere Entstehung ist — hätte damals ihre Absonderung und Unterordnung nicht ohne Weiteres bewirkt. Ein solcher Scheidungsgrund, der doch auch die diesen Schriften zugewiesene untergeordnete Stellung nicht rechtfertigt, kann umsoweniger angenommen werden, als dennoch ein Theil dieser Schriften andern der zweiten Ordnung vollkommen entspricht. Mit den geschichtlichen Büchern in dieser, nämlich Josua, Richter, Samuel und Könige, den sogenannten „ersten Propheten," stimmen im Inhalte die Bücher der Chronik, Esra und Nehemiah, Esther, auch das Büchlein Ruth vollkommen zusammen, und Daniel trägt den Charakter der Prophetie an sich, wie er sich seiner Einkleidung nach dem Ezechiel und Zacharias anschliesst. Nur die geschichtlich sich forterbende Ordnung, mit der man die später verfassten Bücher den bereits niedergeschriebenen in den Rollen, welche das ganze Schriftthum umfassten, anreihte, stellte diese Scheidung fest, deren Gründe man zwar später nicht mehr kannte, die man aber gewissenhaft beibehielt. Die griechischen Uebersetzer sind einer mehr logischen Eintheilung gefolgt, die Bücher ihrem Inhalte nach zusammenstellend, allein auf heimischem palästinensischen Boden erhielt sich diese Tradition und wurde massgebend.

Das äussere geschichtliche Zeugniss über die spätere Rangordnung dieser Reihe von Schriften wird aber durch diese Schriften selbst, durch ihren ganzen Charakter bestätigt. Man mag vielleicht dem Nachweise von der Entartung, Umgestaltung, anderen Färbung der Sprache nicht immer genügende Beweiskraft beilegen. Die biblische Literatur ist allerdings von zu geringem Umfange, um in ihr die volle Ausprägung der Sprachindividualität in jeder einzelnen Periode ihrer Entwickelung so genau und umfassend finden zu können, dass jedem Ausdrucke, jeder Construction, jeder Satzverbindung das Zeitalter, dem sie angehören, mit Bestimmtheit angewiesen werden könnte. Die Abfassungszeit keiner Schrift steht ferner so unzweifelhaft fest, dass von ihr aus der sichere Ausgangspunkt

genommen werden könnte; einige sind Sammelwerke, die, dem gemeinschaftlichen Inhalte nach, Producte aus den verschiedensten Zeiten zusammenfassen, und dahin gehören ebensowohl die Bücher der Könige wie die Psalmen und die Sprüche, deren älterem Theile der überwiegend jüngere sich angeschlossen, Jesaias, dem die Dichtungen eines jüngeren Propheten angereiht worden; wieder andere haben im Laufe der Zeit, theils bevor sie niedergeschrieben wurden und noch blos im Munde des Volkes lebten, theils auch nach ihrer schriftlichen Aufzeichnung bald mit bald ohne Absicht Ueberarbeitungen erfahren, die natürlich ihren früheren sprachlichen Charakter wenigstens hie und da verwischen. Und so mag noch mancher Umstand, hergenommen von der eigenthümlichen Begabung des Schriftstellers, der Individualität der Gegend, in der er schrieb, von dem Geschicke, mit welchem er frühere Quellen sich anzueignen wusste u. dgl., davor warnen, vorschnell aus dem Tone und der Farbe der Sprache die Zeit, in welcher das Buch abgefasst worden, sicher beurtheilen zu wollen. Alle diese Betrachtungen sind geeignet, die doppelte Pflicht der Vorsicht aufzuerlegen; dennoch werden sie nimmermehr dazu berechtigen, dass wir den hinlänglich geübten Blick schliessen und auffallende Sprachabweichungen als gleichgültig abweisen dürften. Den Büchern Koheleth, Esther, Daniel, Esra und Nehemiah, Chronik z. B. ist das Gepräge des Sprachverfalls so entschieden aufgedrückt, dass nur Voreingenommenheit es gewaltsam leugnen möchte, und auch in andern Büchern, wo die Kennzeichen nicht so durchgreifend und auffallend sind, lassen sich doch die sprachlichen Merkmale der Jugend, vereinzelte Ausdrücke und Redeweisen nicht leichtweg beseitigen, und sind sie jedenfalls sehr brauchbare Stützen, sobald die Kritik an andern Wahrnehmungen den Charakter der Zeit auffindet.

Der Zeitcharakter, welcher einem Buche sein bestimmtes Gepräge aufdrückt, spiegelt vornehmlich die Begegnisse, Eindrücke, Bestrebungen und Anschauungen ab, welche ein Volk im Gange seiner äussern und innern Geschichte erfahren und in sich aufgenommen hat. Man muss sich in

die Seele des Volkes zu versetzen, sein innerstes Leben, Streben und Dulden zu theilen, den innern Drang des Herzens nachzuempfinden, aus seinen Erlebnissen und Bedürfnissen seine Anschauungen sich lebendig vorzuführen versuchen, um danach die passende Zeit einer Schrift bestimmen zu können. Wohl irrt man, wenn man vermeint, einem einzelnen Literaturproducte, noch dazu wenn es in dem allgemeinen Charakter des religiösen Lobgesanges u. dgl. gehalten ist, das einzelne genau umschriebene Ereigniss ablauschen zu können, worauf er zielt und welches ihn veranlasst hat; an der Mittheilung von einzelnen Thatsachen ist die Geschichtserzählung aus jener Zeit überhaupt nicht reich, und die aus einem Ereignisse geweckte Empfindung malt dieses selten so, dass es bestimmt von ähnlichen, die sich vielfach unter uns unbekannt gebliebenen Lagen zugetragen haben mögen, unterschieden werden könnte. Nach dieser Seite hin ist von der Bibelerklärung, besonders auch der neueren Zeit, vielfach gesündigt worden. Doch der allgemeine Zug einer Zeit findet sich in ihren geistigen Erzeugnissen immer wieder, und diesen unverkennbaren Stempel müssen wir aufsuchen.

Die Bruchstücke aus der damaligen Zeitgeschichte, welche in den Büchern Esra und Nehemiah enthalten sind, offenbaren uns den Kampf, welcher mit verhältnissmässig geringen Mitteln gegen die Missgunst anderer kleinen Völker in der Umgebung bestanden werden musste, wie der selbstständige Geist durch die engen, namentlich ehelichen Verbindungen mit diesen Völkerschaften, von welchen ganz besonders die Fürsten und die Priester sich nicht zurückhalten lassen mochten, und worüber schon Maleachi 2, 11. bitter klagt, in seinem ersten Aufschwunge alsbald gelähmt zu werden drohte. Diese beiden Bücher von so geringem Umfange kommen, wie von einer Beängstigung, der sie gar nicht zu entrinnen wissen, getrieben, immer wieder auf diesen Punkt zurück und verweilen bei ihm am Ausführlichsten. Davon handelt Esra 9 u. 10, und unter den acht Völkerschaften, aus denen die Juden nach ihrer Rückkehr sich Frauen genommen, werden auch die Ammoniter und Moabiter

aufgeführt. In Nehemiah 2, 10 ff., werden als besonders den Juden feindlich gesinnt, den Tempelbau zu hindern und ihr Bestreben zu verspotten bemüht, Sanballat, der Choronite, d. h. aus Choronaim in Moab, und Tobiah, der Ammonite, hervorgehoben und letzterer mit besonders bitterem Nachdrucke „der ammonitische Knecht" genannt, und 3, 33 ff. wird der Bericht über deren verachtenden Spott und listiges Ankämpfen fortgesetzt. Mit ihren Verdächtigungen und Verführungskünsten gegen Nehemiah beginnt das 6. Capitel, schliesst aber (V. 17—19) mit dem traurigen Berichte, dass Tobiah einen ansehnlichen Anhang unter den Judäern selbst hatte, wie die Vornehmen Juda's einen häufigen brieflichen Verkehr mit Tobiah unterhielten, Viele in Juda seine Bundesgenossen waren, da er die Tochter des Schekhaniah, Sohnes Arach, sein Sohn aber die Tochter des Meschullam, Sohnes Berekhiah — offenbar zweier angesehener Judäer und wahrscheinlich Nachkommen Serubabel's*) — zum Weibe hatte, wie dieselben nun dem

*) שכניה בן ארח kommt sonst nicht vor, was bei einem Manne, der offenbar zu den Angesehensten gehörte, auffallend erscheint. Unter den Nachkommen Serubabel's wird jedoch ein Schekhaniah genannt (1. Chr. 3, 21), daselbst auch ein Arnan (ארנן); bei dem entweder abgekürzten oder corrumpirten Berichte in dieser Stelle ist es wohl möglich, dass Schekh. der Sohn dieses Arnan war. Arnan ist aber ein Name, den man sonst nicht weiter findet, nur der jebusitische Besitzer des Grundstücks, an dessen Grenze die Pest aufhörte, welches David daher ankaufte, um einen Altar daselbst zu errichten, und wo, nach dem Berichte der Chronik, auch der salomonische Tempel erbaut ward, heisst in der Chr. I 21, 15 ff. und II. 3, 1. durchgehends Ornan (אורנן), während er 2. Sam. 24, 18. Arawnah oder Aranjah oder Aranwah lautet, ein Name, der wohl fremdländisch ist wie sein Besitzer und nur vom Chronisten etwas hebraisirt wird. Man darf daher vermuthen, dass der Nachkomme Serubabel's Arach (wie hier), ein Name, der noch sonst vorkommt, geheissen habe und unser Schekh. b. Arach mit dem dortigen Serubabeliten identisch sei, dessen Sohn Schemajah (1. Chr. 3, 22.) wohl mit dem in Neh. 3, 29. wieder derselbe ist. — Auch Meschullam b. Berekhiah ist sicher ein Nachkomme Serubabel's. 1. Chr. 3, 20 nämlich werden als Kinder Ser.'s genannt: Meschullam, Chananiah und eine Tochter Sebelomith, dann werden in V. 20 fünf Personen genannt mit der ausdrücklichen Summirung zur Fünfzahl und dann V. 21 die Söhne Chananiah's, des zweiten Sohnes Ser.'s, aufgezählt. Man begreift nicht, was diese fünf in

Neh. vom Tobias erzählen*), diesem die Angelegenheiten des Neh. verrathen und Tobiah selbst ihm auch Drohbriefe zuschickt. Ausser dem allgemeinen Berichte Cap. 10 V. 31 über Beeidigung und Beaufsichtigung, sich nicht mit den umliegenden Völkerschaften — den Landesvölkern — zu verschwägern, wird abermals in dem Schlusscapitel des Buches ausführlich darauf zurückgekommen. Es sei nämlich, so heisst es dort am Anfange (V. 1—9), aus dem Buche Moses die Stelle vorgelesen worden, dass kein Ammonite und Moabite in die Versammlung Gottes bis ewig kommen solle, weil dieselben den Israeliten nicht mit Wasser und Brod entgegengekommen und den Bileam zum Fluche

---

der Mitte stehenden Personen sein sollen; sind auch sie Söhne Ser.'s, so ist es seltsam, dass eine Tochter in die Mitte hineingeschoben wird, und jedenfalls müssen sie mit den zwei frühern zusammengezählt werden, und es wären somit sieben, nicht fünf, wie ausdrücklich hinzugefügt wird. Dass vom erstgenannten Sohne Ser.'s weiter keine Notiz genommen wird, ist auffallend, wenn es sich auch erklären liesse. Die Schwierigkeit löst sich jedoch, wenn man annimmt, die fünf Personen von V. 20 seien die Söhne des Meschullam, des ersten Sohnes Ser.'s. Unter denselben heisst nun einer — Berekhiah; dessen Sohn hiess dann wieder Meschullam, nach seinem Grossvater und ist wohl derselbe, welcher auch Neh. 3, 30. vorkommt. Sehekhianiah und Meschullam wären demnach beide Urenkel Ser.'s.

*) Im Texte: טוֹבֹתָיו הָיוּ אוֹמְרִים לְפָנָי; das heisst nicht „seine Vorzüge," „seine guten Eigenschaften," sondern „Nachrichten, Reden" gleich דִּבָּה, das auch seiner ursprünglichen Bedeutung nach nicht den übeln Sinn der Verleumdnng in sich schliesst, sondern ihn nur durch das hinzugefügte רָעָה oder durch den Zusammenhang erhält und ursprünglich blos heisst: Gerede, Gerücht, Leumund (das dann auch im Deutschen zum Verleumden wird). Unser טוֹבָה ist die verstärkte Form, ohne alle Beimischung eines übeln Sinnes (wie es der gr. Uebers. richtig erkannt: τοὺς λόγους αὐτοῦ) grade wie das syr. טָאבָא und das mischn טִיב, welches auch die jerus. Thargume gebrauchen. Für das Syrische und Thargumische geben die Lexika die Beispiele, die Mischnah hat blos den Ausdruck: מָה טִיבוֹ (oder טָבוֹ, dem Stw. טבב, das im Syr. üblich, vollkommen entsprechend) in der ganz allg. Bed.: was ist's mit ihm? wie verhält sich's mit ihm? vgl. Mischn. Berakhoth 4, 2. (nach LA der jerus. Gemara) Khethuboth 1, 8. 9. Baba mezia 1, 8. Bekhoroth 5, 3. Okozin 2, 9. Thesseftha Oholoth c. 17 und sonst, und diese Ausdrucksweise kommt ganz ebenso im Syr. vor: Ruth 2, 5. 3, 9. Lucas 7, 39.

gegen sie gemiethet; durch diese Einschärfung ermuntert, habe das Volk jede Vermischnng ausgesondert. Nun wird wiederum über den engen Verkehr des Tobiah, den dieser sogar mit dem Hohenpriester Eljaschib gehabt, berichtet, so dass dieser jenem eine zur Aufbewahrung heiliger Gegenstände bestimmte Zelle eingeräumt hatte, die Neh. nun erst wieder reinigen musste und sie ihrer früheren Bestimmung zurückgab. Und nochmals kommt (V. 23 bis Ende) ein neuer Bericht, dass die Judäer ihre ausländischen Frauen wieder zurückgenommen haben; hier werden blos drei Völkerschaften genannt, und zwar neben den Asdoditern (in Philistäa) wieder die Ammoniter und Moabiter. Neh. lässt es dies Mal nicht bei Warnungen bewenden, sondern greift mit persönlicher Züchtigung ein, er weist sogar Nachkommen des Jojada, Sohnes des Hohenpriesters Eljaschib, weg, die sich mit dem Choroniten-Sanballat verschwägert hatten. Und so schliesst Nehemiah gerade wie Esra. Bekanntlich hat Josephus *) dieselbe Thatsache, wenn auch in einigen Umständen abweichend, nämlich dass Sanballat, ein Khuthäer, vom persischen Könige zum Satrapen Samaria's eingesetzt worden und seine Tochter dem Manasse, Bruder des Hohenpriesters Jaddua, gegeben habe, welcher nach Neh. 12, 11 der Enkel des Jojada gewesen, und beide seien dann die Gründer des samaritanischen Tempels zu Garisim geworden. Es wird hier offenbar dieselbe Geschichte nach einer etwas verschiedenen Relation mitgetheilt.

Diese Entfernung von den Nachbarvölkern, wohl namentlich von Ammonitern und Moabitern, und die dadurch erzeugte Erbitterung gegen eine Amalgamirung lag allerdings im Charakter des Judenthums, das seinen Offenbarungsglauben gegenüber dem Götzendienste zu wahren hatte, und musste schon früher in den gegenseitigen Beziehungen und schriftstellerischen Darstellungen hervortreten. Allein zu solcher Entschiedenheit, zu solcher durchgreifenden Consequenz im Volksleben war dieser Gegensatz erst jetzt gediehen, wiederum erzeugt durch die göttliche Wal-

*) Antiqu. XI. 7, 2 und ff.

terinnen u. s. w. und seinem dadurch erzeugten Abfalle solchen Anstoss, dass er diese Thatsache vollkommen mit Stillschweigen übergeht und die Theilung des Reiches lediglich mit dem Uebermuthe des Rehabeam begründet, und damit die dem Jerobeam gewordene Verheissung durch Achiah, den Siloniten, erfüllt werde (das. C. 10). Die Verheissung selbst theilt er nicht weiter mit, während dieselbe doch, nach 1 Kön. 11, 33, auf Salomo's Abfall sich gründet. Dies ist ganz im Geiste des Chronisten, der Salomo nicht tadeln will; aber nur die Moabiterin und Ammoniterin würden einen Tadel begründen, nicht die Aegyptierin! Nur indirect erwähnt er die Ammoniterin, aber dort auch in prägnanter Weise. Diese nämlich, Naamah, ist die Mutter Rehabeam's. Das Buch der Könige nennt diese, nach seiner Gewohnheit, alsbald beim Regierungsantritte Rehabeam's (I, 14, 21)*) und weiss von diesem dann nur Uebles zu berichten. Der Chronist hingegen sucht denselben zuerst (II, 11—12, 12) in günstigerem Lichte darzustellen, und nun erst am Schlusse seines Berichts (V. 13 Mitte bis Ende) holt er kurz den Bericht aus dem Buche der Könige nach, erwähnt hier die Mutter, Naamah die Ammoniterin, und dass er Böses gethan, wodurch er offenbar den engen Zusammenhang zwischen seiner Abstammung von einer Ammoniterin und seinen bösen Thaten hervorheben will.

III. Gegen den König Joas bricht am Ende seiner Regierung von seinen Dienern eine Verschwörung aus, und zwei derselben, Josakhar, Sohn Schimath's, und Josabad, Sohn Schomar's, ermorden ihn. So berichtet das Buch der Könige (II, 12, 21). Den unnatürlichen Tod eines sonst so frommen Königs, wie Joas war, des Schützlings und Zöglings des Priesters Jojada, kann sich der Chronist nur erklären, wenn er ihn dennoch als selbstverschuldet auffassen kann.

*) In unserm Texte kommt am Schlusse des Berichtes, nachdem schon sein Begräbniss mitgetheilt worden, nochmals der Name seiner Mutter vor (V. 31), was mit Recht bei den 70 und dem Syr. fehlt. Vielleicht dass man in späterer Zeit zum Schlusse diese Notiz nochmals nachdrucksvoll wiederholte, um eben den Abfall Rehabeam's zu erklären. Ueber die Ueberarbeitung von V. 22 vgl. unten.

Joas, so berichtet er (II, 24, 17 ff., vgl. V. 2), überlebte den Jojada, und nach dessen Tode änderte er seinen bisher frommen Wandel. Doch wenn auch der Tod verschuldet war, so blieben dem Ref. noch immer die Mörder verhasst, und er nennt sie: Sabad, Sohn der Schimath, einer Ammoniterin, und Josabad, Sohn der Schimrith, einer Moabiterin. Nur Söhne solcher Mütter können eine solche Unthat vollführen!

Solche einzelne Züge sind nicht zufällig, nicht durch andere Motive veranlasst, nicht durch einen schon älteren Hass gegen diese zwei Völkerschaften erzeugt; sie sind vielmehr der Ausdruck eines nunmehr geschärften Hasses. Gerade weil ein Theil, und zwar ein sehr angesehener Theil, des jüdischen Volkes mit Ammon und Moab in eine enge, freundschaftliche Verbindung getreten war, umsomehr musste der Kampf gegen diese Heuchler und Verführer entbrennen. Es wird uns daher nicht auffallen, wenn auch der freundlicher gesinnte Theil seine Anschauung zu rechtfertigen und zwar gerade wieder durch die Geschichte der Vorzeit zu belegen versuchte. Und wirklich finden wir dies im Büchlein Ruth ausgeführt. Diese liebliche Idylle, eine kostbare Perle unserer biblischen Schriften, gehört der Gattung derselben an, welche ihrer Rangordnung nach aus unserer Periode stammen, und auch die Sprache verräth die spätere Zeit*). Was sollte nun dies Büchlein? Der blossen Idyllendichtung genügen wollte man sicher nicht. Die hebräischen Schriftsteller der Offenbarungszeit dichten keine Idyllen; ihre Geschichtserzählung wird von selbst zur Idylle, aber sie wollen nicht die Naivetät künstlerisch darstellen, sie sind naiv, weil sie in der Unmittelbarkeit leben. Also nicht die Kunstform hat dieses Idyll erzeugt, sondern sein Inhalt veranlasste zu der Darstellung, und diese gestaltete sich von selbst zur idyllischen. Auch dagegen, dass eine blos nackte Wiedergabe der Geschichte beabsichtigt sein sollte,

*) Vgl. die Einleitungen und Commentare zu diesem Buche. Zu beachten ist noch der in dieser Bed. allein stehende Ausdruck נפל על דבר (3, 18) wie πίπτειν, *cadere* oder *accidere*, ausfallen.

spricht schon die Prägnanz, die sich in den Namen kund giebt; die Hauptpersonen tragen sämmtlich Namen, welche ihrem Geschicke und ihrem Wesen entsprechen. Naomi ist die Anmuthige, der doch am Ende Liebliches zu Theil wird, und der Dichter spielt selbst mit dem Namen; als sie verwittwet und der Kinder beraubt zurückkehrt, lässt er sie auf den Ausruf der Frauen: ist das Naomi? erwidern: Nennt mich nicht Naomi, die Liebliche, nennt mich Mara, die Bittre, denn Gott hat mir viel Bittres werden lassen. Ihre jung dahinsterbenden Söhne heissen Machlon und Khiljon, Krankheit und Hinschwinden; die eine *moabitische* Schwiegertochter, welche sie bei ihrer Rückkehr nach Judäa verlässt, heisst Orpah, die den Nacken *Neigende*, die sich Abwendende (vgl. besonders Jer. 2, 27. 32, 33. 2 Chr. 29, 6), die andere moabitische Schwiegertochter, welche fest an Naomi hält, die es ausspricht: Dein Volk sei mein Volk und dein Gott mein Gott, die in liebender Hingebung für die betagte Mutter ihres verstorbenen Mannes sorgt, heisst Ruth, die Genossin, die liebevoll sich Anschliessende*). Dass diese Namen zufällig von diesen Per-

---

*) רְעוּת = רוּת, עָרְפָּה, כִּלְיוֹן, מַחְלוֹן, נָעֳמִי wie es der Syrer wirklich schreibt. Ain wird wie Alef nach dem mit Schwa versehenen Resch im Hebräischen (noch mehr in den Dialekten) leicht verschluckt, daher ist vielleicht auch רִי Hiob 37, 11. gleich רְעִי, die Weide, zu nehmen. Die Punctatoren fühlten Dies gleichfalls und setzten desshalb bei הַדַּעְיִמָה (1. Sam. 1, 6.) einen Punkt in das Resch als Mappik, um anzuzeigen, dass das Resch das Ain nicht verschlucken und das Chirek zu sich ziehen solle, vielmehr als mit Schwa versehen für sich, das Ain aber mit dem Vocale auszusprechen sei, gerade wie sie es bei הַרְאִיחֵם (1. Sam. 10, 24. 17, 25. 2. Kön. 6, 32.) machten. Umgekehrt sind sie bei Eigennamen weniger darauf bedacht, die Verschluckung zu verhüten und deuten dieselbe gerade durch die Punctation an, und wie sie Dies bei הָרְאוּבֵנִי (4. Mos. 26, 7. und sonst) thun, wo sie das Schwa vom Resch abwerfen und das U des Alef ihm zuwenden (vgl. Heidenheim in der Anm. zu En ha-Kore a. a. O.), so punctiren sie auch רְעַמְסֵס (1. M. 47, 11. 2. M. 12, 37. 4. M. 33, 3. 5.), obgleich das Ain als Guttural mit einfachem Schwa vor einem gleichfalls mit Schwa versehenen Buchstaben dadurch ganz unhörbar wird; nur ein Mal (2. M. 1, 11.), wo das mit אֶת makkefirte Wort ein Metheg verlangt und dieses, nach den Accen-

sonen getragen oder beliebig von dem Schriftsteller gewählt worden, ist bei solchem allseitigen Zusammentreffen kaum anzunehmen. Offenbar ist es wohl, dass ein Stück aus der Vorfahrengeschichte David's erzählt werden soll; der Schluss des Buches erklärt ausdrücklich David als Enkel von Ruth's Sohne, und fügt noch die Genealogie von Perez, Juda's Sohne, bis auf David an, aber sicher mit Ueberspringung mehrer Mittelglieder. Allein wie seltsam, dass, wäre der wesentliche Zweck die Verherrlichung David's gewesen, man blos von der Frömmigkeit seiner moabitischen Stammmutter und dem kargeren Verdienste ihres zweiten judäischen Mannes zu erzählen hatte, wie auffallend, dass die sonstigen Geschichtsbücher, Samuel und die Chronik, hätte diese Geschichte dem Volke wirklich ein Moment zur Verehrung David's dargeboten wegen der wackeren Gesinnung seiner Ahnen, derselben durchaus nicht gedenken. Hier muss noch ein anderes Moment geleitet haben, und mit richtigem Tacte hat Umbreit es erkannt, der Verfasser habe zeigen wollen, wie selbst eine Fremde aus dem Gebiete der verhassten Moabiter gewürdigt werden konnte, Stammmutter des grossen Königs David zu werden, weil sie zum Gotte Israel's ein unbedingtes Vertrauen bewiesen*).

Aber diese richtige Ahnung des Zweckes unseres Büchleins wird wieder verwischt, wenn Umbreit diesen Zweck dann einen „theokratischen" nennt. Theokratisch im Allgemeinen waren alle bibl. Schriftsteller, und da der Verfasser unseres Büchleins aus theokratischen Zwecken nicht die ganze Geschichte erfunden, sondern sie nur nach einer historischen Grundlage bearbeitet haben kann, so würde das Stillschweigen der grösseren historischen Bücher noch immer auffallend bleiben. Auch befremdet die knappe Beschränkung auf eine einzelne Familienscene bei einem Schriftsteller, der nur allgemeine theokratische Zwecke verfolgt; seinem Sinne müsste es mehr entsprechen, einen

tuations-Grundsätzen, die es dem אֵת nicht gestatten, nur beim Resch stehn kann, ist רַעֲמְסֵס punctirt. Die Form רוּת für רְעוּת ist daher vollkommen begründet.

*) Stud. u. Krit. 1834, II. S. 308.

grösseren Stoff zu behandeln und diese einzelne Geschichte mit hinein zu verweben, wie es der Chronist so vielfach thut. Nur die bisher dargelegte Differenz in den Ansichten der Zeit, der das Buch seine Entstehung verdankt, erklärt uns dessen bestimmte Absicht. Es lehrt uns, dass auch unter moabitischen Frauen wohl zu unterscheiden sei; es giebt wohl welche, die, wie Orpah, bald das Band mit Israel wieder lösen, aber es giebt auch andere, die, wie Ruth, mit aller Hingebung und Uneigennützigkeit sich Israel anschliessen und daher würdig sind, die Besten in Juda zu erzeugen. Der Verfasser ermahnt seine Zeitgenossen stillschweigend, in ihrem Ausschliessungseifer nicht zu schroff zu sein. Diese bestimmte Absicht leitete den Dichter in der Wahl seines Stoffes; dies schliesst aber keineswegs dessen geschichtliche Grundlage aus, im Gegentheile muss jedenfalls zu seiner Zeit in der Erinnerung des Volkes die Nachricht gelebt haben, dass eine Stammmutter David's eine Moabiterin gewesen sei, da der Verfasser von einer Erdichtung nicht erwarten konnte, seinen Zweck zu erreichen, das Buch auch wohl nicht der Anerkennung und sorgfältigen Aufbewahrung gewürdigt worden wäre, die es uns in der Reihe der heiligen Schriften zugeführt hat. Der Verfasser erzählte vielmehr, freilich mit Geschick und Wärme, etwas damals Unbestrittenes und vertrat und bekräftigte damit die milde Ansicht, welche auch später, wie wir noch sehen werden, ihren Ausdruck fand.

Neben den Ammoniterinnen und Moabiterinnen, ja noch vor ihnen werden ferner am Ende des Buches Nehemia (13, 23. 24) die asdoditischen, d. h. die philistäischen Frauen genannt; die Judäer hatten dieselben wieder zurückgenommen, so dass ein Theil ihrer Kinder asdodisch sprach und judäisch zu reden gar nicht verstand. Diese Kinder, diese Mischlinge, welche ihre Zwieschlächtigkeit alsbald durch ihre Sprache kund gaben, sind es, welche als „Mamser," d. h. von fremdem Volke*) bezeichnet werden.

*) מַמְזֵר = מֵעַם זָר. Eine ähnliche Zusammensetzung ist אַכְזָר, das

Waren nämlich die Moabiter und Ammoniter als eng angränzende Nachbaren der selbstständigen Kräftigung und Reinhaltung des jungen Staates gefährlich, so waren die Philistäer noch gefährlicher, da sie sich von den Küsten aus über ganz Judäa selbst ausbreiteten und mit den zurückgekehrten Juden in buntester Mischung lebten, so dass das Land sogar den Namen dieses Volkes erhielt: Palästina. Die Sorgfalt für Reinhaltung des Stammes musste daher vorzüglich gegen die Philistäer angewendet werden. Sirach (50, 26) bezeichnet daher als das Volk, welches seine Seele hasst, die Philistäer, und sie sind besonders unter dem „Volke des Landes" zu verstehen, von deren Unreinheit die Judäer sich absondern sollten. Die ägyptisch-griechischen Uebersetzer setzen daher für diesen Eigennamen der Philistäer ganz allgemein „Fremdstammige" (ἀλλόφυλοι)*). Ihre Nationalgottheit Baal-Sebub (2 Kön. 1, 2. 3. 16) wird daher später mit aramäischer Aussprache als Beelzebub (o. -bul), als feindliche Gottheit überhaupt, als Gegengott, Satanas, Haupt der Dämonen schlechtweg gebraucht (Matth. 10, 25. 12, 24 u. 27, vgl. 9, 34. Marc. 3, 22. Lucas 11, 15 u. 19). Ja dieser Sprachgebrauch ist so geläufig geworden, dass dieses Wort in etwas abweichender aramäischer Form, nämlich als Beel-Debab (בעל דבבא), wie die syr. hexapl. Uebersetzung bereits für Baal-Sebub setzt, in sämmtlichen aramäischen Dialekten ganz einfach einen „Feind" bedeutet

---

Hiob 19, 13 in אַךְ־זָרוּ getrennt erscheint, aber auch dort von den Accentuatoren durch Makkef verbunden und von Raschi richtig aufgefasst wird.

*) So nämlich die etwas späteren Uebersetzer der anderen Bücher, während die Uebersetzer des Pent. und Josua den Eigennamen beibehalten. Die Ausführung über dieses Wort vgl. bei Stark: Gaza und die philistäische Küste S. 67 ff. Später, als der Kampf mehr mit den griech. Syrern war, hiessen diese die ἀλλόφυλοι, woher Dies dann auch einmal für אֲרָם (2. Kön. 8, 28, vgl. über Aram unten), und umgekehrt einmal Ἕλληνες für פְּלִשְׁתִּים (Jes. 9, 11) gesetzt wird. Dieser Hass gegen die Philistäer drückt sich auch in dem boshaften Witze eines anonymen Uebersetzers aus, wenn er das Wort (2. Mos. 13, 17.) in פְּלִשְׁתִּים πτῶσις δικῆ, zerlegt!

und daraus mit Wegwerfung des Beel, ein neuer Stamm רכב sich bildet für: hassen, anfeinden*). — Die Kinder nun einer solchen Mischung mit den philistäischen Bewohnern des Landes heissen „Mamser," ἀλλογενεῖς**) zweischlächtige Bastarde, Kinder aus unehelichem Umgange, wie auch eine alte thalm. Tradition den „Mamser" definirt***). Denn eine wahrhaft nationale Ehe konnte eine solche fleischliche Vermischung nicht begründen, und die Frauensperson, welche sich einem solchen Umgange hingiebt, ist daher als Buhlerin zu betrachten†). Und auch diese Auffassung hat sich so tief in den Sprachgebrauch hineingelebt, dass aus dem biblischen גֵּר, dem dauernd im Lande wohnenden Fremdlinge, also meistens dem in Judäa wohnenden Nichtjuden, dann der aramäische Stamm גור, buhlen, Unzucht treiben, ehebrechen wurde, was im Syrischen ganz gebräuchlich blieb, im Chald. später verdrängt wurde, aber doch noch vielfach in dem jerusalemischen Dialekte erscheint††).

---

*) Häufig הֶרְבֵּה Feindschaft, aber auch das Part. act. und pass., z. B. רבבו של אדם, der Feind eines Menschen (Sifre suta bei Jalkut I. § 788) אשה שהיתה רבובה מחברתה, eine Frau, die von ihrer Genossin angefeindet wird (j. Erubin 3, 2 und 7, 9); אנן דרבבינן משגחין עלינן wir, auf die unsere Feinde aufmerksam sind (j. Moed katon 3, 7, irrig in unsern Ausg. דרב mit Resch, woher der Comm. irrthümlich שרבותינו), vgl. auch die sam. Uebers. 1. Mos. 24, 60 und 2. Mos. 23, 20.

**) So übersetzt der Grieche Zach. 9, 6, sowie der Ausdruck noch für בֶּן הַנֵּכָר (Jes. 56, 4 und sonst), für זָרִים Jes. 61, 5, während das danebenstehende בני הנכר mit ἀλλόφυλοι wiedergegeben wird, gerade wie Theodotion umgekehrt das sonst für diese Wörter übliche ἀλλότριος für Philister setzt Richt. 10, 6. Vgl. noch Stark a. a. O.

***) גוי ועבר שבא על בת ישראל הולד ממזר, das Kind, welches aus dem Umgange eines Nichtjuden oder Sklaven mit einer Jüdin entspringt, ist ein Mamser (Bar. j. Kiddnschin 3, 12, vgl. j. Jebamoth 4, 15; b. Jebam. 45a und Kidd. 75b). Ueber die Umwandlung dieses Begriffes in der thalm. Tradition vgl. unten.

†) Daher zu 5. Mos. 23, 3. der Grieche: ἐκ πόρνης, der Syr. בר גורא

††) Das j. Th. zum Pentateuch hat גיורא und גיורתא für נָכְרִי und נָכְרִיָּה 2. Mos. 20, 12. (und 5 Mos. 5, 16.). 3. Mos. 20, 10. In Ps. 50, 18, wo bei uns der in den babyl. Tharg. gebräuchliche Ausdruck גיוסי steht, hat ed. Genua גיורי גיוסי, und ist das letztere offenbar spätere

Die ursprüngliche Bedeutung von „Mamser“ ist demnach das Kind, welches aus einer Ehe mit einem fremden Volke und zwar zunächst mit Philistäern, als den in Judäa Verbreitetsten, erzeugt ist, und wir begreifen nun erst die Worte des jüngern Dichters, dessen Gesichte denen des Zacharias von Cap. 9 bis Ende angefügt sind, wenn er, nachdem er den Fall von Tyrus und Sidon geweissagt, fortfährt:

Sieht's Askalon und fürchtet sich
Und Gaza — und zaget sehr,
Und Ekron — ja beschämt ist seine Zuversicht,
Und ist kein König mehr in Gaza
Und nicht bewohnt mehr Askalon.
Dann wohnt Fremdschlächtiger in Asdod,
So tilge ich den Hochmuth Philistäa's.
Und dann entfern' ich seinen Blutgenuss aus seinem Munde,
Die Greu'l, die es bis jetzt geniesst, aus seinen Zähnen;
Auch es bleibt dann dem Herrn!
Wird wie ein Stamm in Juda, Ekron wie Jebusiter! (9, 5—7).

Indem er schildert, wie die Selbsständigkeit Philistäa's geknickt werden, es keinen eignen König haben wird, weiss er Dies nicht stärker zu bezeichnen als damit, dass eben die Bastarde, die aus der Mischung von Philistäern und Juden erzeugt sind, Asdod bewohnen werden, Philistäa's Stolz damit gebrochen ist und es endlich ganz in Judäa aufgeht.

Die unselbstständige und zerrissene Lage des Staates lastete natürlich auf der freien Geistesentwickelung. Als Judäa eine Provinz des grossen Perserreiches war, scheint es zwar im Allgemeinen vom fernen Mittelpunkte dieses Reiches aus, ausser mit den zu entrichtenden Abgaben nicht

---

Correctur. Ebenso liest st. נידא Hiob 24, 15. das Mspt. vom J. 1238 auf der hies. Maria-Magdal.-Bibliothek: גיורא, sowie die alte LA. גירא in Wajikra rabba c. 3 (und Parallelst.), die Aruch kennt, durch נידא oder gar אדנ verdrängt wurde. Das Tharg. zu Sprüchen hat auch diese syrischen Formen treuer bewahrt. Vgl. auch Megillah 25b., wo der mit Gimmel beginnende Schimpfname von den Geonim bei Raschi und Aruch (סן) mit Sohn der גיורתא, hingegen von den Thossafisten mit גיודא erklärt wird. — Ueber die Umwandlung des Begriffes גֵּר im Hebräischen und des chald. גיורא vgl. unten.

belästigt worden zu sein; doch fehlte es nicht an Reibungen mit den genannten umliegenden Völkerschaften, welche die Satrapen der Provinz häufig aufzustacheln und für sich zu gewinnen wussten. Als Judäa jedoch dem macedonischen Reiche einverleibt wurde und dann zwischen Syrien und Aegypten in der Mitte gelegen, bald diesem bald jenem zufiel, war es der Schauplatz von Kämpfen, und die Wucht des gehässigen Griechenthums lagerte drückend auf ihm. Dazu kam die Willkürherrschaft im Innern von Seiten der aristokratischen Familien, die als kleine Tyrannen über Land und Leute schalteten. Darum umflort sich oft die gluth- und muthvolle Rede des jüngern Jesaias, und sein Zorn wendet sich dann zunächst gegen die, welche aus den „Wassern Juda's" hervorgegangen und nach der „heiligen Stadt" sich benennen (48, 1 und 2), gegen die, welche im Dünkel besonderer Stammesheiligkeit die Leute von sich fern halten mit den Worten: „bleibe bei dir, komm' mir nicht zu nahe, sonst weihe ich dich"*) (65, 5), und dennoch dem Götzendienste huldigen und am Ekelhaften sich verunreinigen (V. 3. 4. 11). Ihnen, die auf ihren Priesterdienst im Tempel stolz sind, ruft er zu im Namen Gottes:

Der Himmel ist mein Thron, die Erde Schemel meiner Füsse,
Wo ist das Haus, das ihr für mich erbaut, wo meine Ruhestätte?..
Ich schau' auf den, der arm, gebeugten Geistes, und ob meinem Wort' erzittert.
Doch Ochsenschlächter — Mannesschläger, Lammesopfrer — Hundeknicker
Geschenk darbringend — Schweineblut, Weihrauchräuchrer — Unrecht preisend! . . .
Hört Gottes Wort, die ihr nach seinem Worte zittert: —
Es sprechen eure Brüder, eure Hasser, die euch bannen:
„Um meines Namens willen wird geehrt Gott!"
Doch wird gesehen Er**) bei eurer Freude, und sie verfallen der Schande (66, 1 - 5).

Die Stimme Gottes verkündet nun seinen Hassern Strafe, dass aber Zion — nicht blos den gegenwärtig in

*) קְדֹשְׁתֵךְ vgl. unten.

**) ונראה. Gott wird gesehen werden, ὀφθῇ, auch von mehren Erkl. so aufgefasst; ונראָה ist spätere Punctationsänderung, vgl. unten.

ihr Grossthuenden angehören, sondern — ihrer Kinder voll sein wird. Die wahren Freunde Jerusalem's, die jetzt über es trauern, mögen sich dann seiner freuen, und ein Strafgericht wird Gott halten über „seine Feinde,“

Die sich heiligen und reinigen bei den Gärten
Hinter Einem in der Mitte*),
Und doch das Fleisch des Schweines essen,
Gewürm und Maus — sie gehen allesammt zu Grunde, ist Ausspruch Gottes (V. 17).

Von allen Völkern her aber werden die Israeliten zusammenströmen,

Und auch von ihnen nehm' ich zu Priestern und Leviten, Ausspruch Gottes (V 21).

Sie und ihre dankbare Gottesverehrung bestehn dauernd, und in gleicher Weise unaufhörlich ist die Strafe der Sünder. So lodert an vielen Stellen sein Zorn gegen die, welche sich als die Alleinberechtigten und Heiliggeborenen dünken, und er verkündet den demüthigen treuen Verehrern das Heil. Der gebeugte Gottesknecht, der von den stolzen Machthabern und dem ihnen blind nachsprechenden Volke verachtet und verfolgt wird, wird besonders in der berühmten Stelle 52, 13 bis 53 Ende gefeiert. Sie schelten ihn einen Sünder, legen ihm, dem Verstummenden, alle Last auf, aber die Gnade Gottes wird ihn dafür belohnen:

Aus seiner Seele Müh' wird froh er schauen, satt sein,
Durch seine Bosheit**) macht der „Gerechte“ meinen Knecht zum Heile Vielen,
Und ihre Sünden duldet sühnend er! (V. 11).

Diese innerèn Kämpfe gegen die sorglosen Hirten, gegen die vornehmen Familien, das davidische Haus und die Leviten- und Priestergeschlechter, die in Jerusalem ihre Residenz hatten, die Auflehnung Juda's desshalb gegen Jerusalem, schildert auch der jüngere Zacharias. Den Hir-

*) אחר אֶחָד בתוך wie das Khethib lautet, heisst wohl: hinter Einem, der in ihrer Mitte ist, den sie alle, als den Angesehensten, umgeben, wohl der regierende Hohepriester.

**) Ich glaube, dass בְּרֵעָתוֹ gestanden und dieses geflissentlich, um den innern Kampf zu verdecken, geändert ward in בְּרֵעָתוֹ. Der „Zaddik“ fügt dem treuen Knechte Gottes herbe Leiden zu, aber gerade dadurch macht er ihn zum wahren „Zaddik“ für Viele.

ten zürnt Gott, aber das Haus Juda wird er zum Glanze erheben, mit ihm auch das Haus Joseph verbinden, die Kraft Syrien's und Aegypten's, die tyrannisch die Oberherrschaft führen und denen die kleinen Tyrannen in Jerusalem sich anschliessen, brechen. Ein allgemeiner Kampf wird gegen Jerusalem sich erheben:

Denn sieh, ich mach' Jerusalem zum Taumelbecken allen Völkern ringsherum,
Auch Juda*) ist bei der Belag'rung gen Jerusalem (12, 2).

Jedoch die übrigen Völker werden betäubt werden, die Fürsten Juda's werden wieder Kraft finden in Gott, indem sie sich zu ihm bekehren, und nicht mehr werden die feindlichen Lehnsherren, sondern

Sitzen wird Jerusalem noch an ihrer Stelle in Jerusalem.
Es rettet Gott die Zelten Juda's dann zuvor,
Damit nicht sich der Ruhm erhebe des David'schen Hauses
Der Ruhm dess, der Jerusalem bewohnet, über Juda.
Dann erst schützt Gott auch den, der in Jerusalem wohnt,
Der Strauchelnde unter ihnen gleicht dann David,
Und David's Haus gleich einem Gott, gleich Gottes Engel ihnen voran.

. . .

Ich giesse über David's Haus den Geist der Gnade und der Milde,
Sie schauen hin auf ihn**), den sie durchbohrt,
Und klagen um ihn wie um einen Einzigen
Und weinen bitterlich um ihn wie um den Erstgebornen.

. . .

Es klagt das Land, je nach Familien abgesondert,
Die Familie des Davidhauses für sich, die Frau'n für sich,
Die Familie des Nathanhauses für sich, die Frau'n für sich,
Die Familie des Levihauses für sich, die Frau'n für sich,

---

*) Das על vor יהודה ist gleichfalls eine Correctur, um diesen Zwiespalt zwischen Juda und Jerusalem zu verdecken; der Chald. ignorirt es auch und gesteht hier wie 14, 14, wo es heisst: וגם יהודה תלחם בירושלם. den Kampf Juda's wider Jerusalem ein, nur dass er ihn als durch die Völker erzwungen darstellt: ואף דבית יהודה ייתונון עממיא כר אניסין. Dann müsste es auch תהיה statt יהיה heissen, wie mehre Mspte. und Ausg. bei Norzi, Kennicot und de Rossi lesen.

**) אֵלַי oder אֵלָי. אֵלִי ist wieder verhüllende Correctur. Auf wen sich diese Angaben speciell beziehen, können wir freilich nicht mehr bestimmen; im Allgemeinen ist von den Mordthaten die Rede, welche die Grossen verübt haben. Diese Unthat aber bereuen sie selbst, indem sie sich aufrichtig bekehren.

Die Familie des Simei für sich, die Frau'n für sich *),
Ja, alle Familien, die da bleiben, jede für sich, die Frau'n für sich.
So wird an jenem Tag ein Quell geöffnet sein,
Dem Davidhaus und den Bewohnern Jerusalem's
Zur Sühne und zur Reinigung (12, 6—13, 1).

Auch der Götzendienst und die falsche Prophetie wird schwinden. Und wiederum beginnt der Seher mit 13, 7 seinen prophetischen Feldzug gegen den Hirten, gegen ihn, der sich „den Gefährten Gottes" dünkt, und wiederum wird der Kampf geschildert, den die Völker und mit ihnen Juda (14, 14) gegen Jerusalem unternehmen; jedoch endet er mit dem Sturz der Völker und der allgemeinen Gottesverehrung, die in dem wiedergeläuterten Jerusalem Alle vereinigt.

In nüchterner, trüber Weise zeichnet uns der grübelnde Koheleth seine Furcht vor den Machthabern und ihre Ungerechtigkeit. „An der Stätte des Rechts, da ist die Bosheit, und an der Stätte der „Gerechtigkeit," da ist die Bosheit" (3, 16). „Wenn Druck des Armen und Raub des Rechts und der „Gerechtigkeit" du siehst in der Stadt **), so wundre dich nicht über das Ding, denn ein Hoher über Hohem hütet und Hohe hüten über ihnen" (und kümmern sich nicht um den Armen) (5, 7). „Ich (rathe): Den Befehl des Königs achte, und auf das Wort, den Gottesschwur ***). Dränge dich nicht vor †) (zu ihm hinan), gehe weg von

*) Wir haben hier die Aufzählung der vornehmen herrschenden Familien, wenn sie uns auch bei unserer Unkenntniss der Zeit nicht ein klares Bild liefern. Das Haus David im engeren Sinne sind wohl die directen Nachkommen Serubabel's, während die Familie Simei's von dessen Bruder, Simei (1. Chr. 3, 19) abstammt. Nathan ist wohl der Zadokite Jonathan, Vater des Jaddua (Neh. 12, 11) und des bei den Samaritanern Oberpriester gewordenen Manasse, und diesem Hause schliessen sich die übrigen Leviten an.

**) Vrgl. Jes. 53, 8: מעצר וממשפט לקח.

***) Ueber דברת vgl. oben S. 29***. Der Befehl des Königs, ist der Sinn, ist gleich einem Schwure Gottes, der gewiss ausgeführt wird.

†) נִבְהָל sich drängen wie Zef. 1, 18. Spr. 28, 22. und בָּהַל drängen, beeilen in Koh. 5, 1. 7, 9. auch Dan. 11, 44. Esth. 8, 14. desgl. הֶבְהִיל das. 6, 14 und 2. Chr. 26, 20. So, getrennt von מִפָּנָיו, nehmen es auch 70 und Syr. Der Sinn: Den Befehl des Königs muss man ausführen, kann ihm nicht entgegenwirken, sich ihm nicht entziehen, aber deshalb soll man sich von ihm fern halten.

seinem Antlitz, bleib' nicht stehen bei schlimmem Befehl, denn Alles, was er begehrt, thut er, weil Befehl des Königs Macht (spruch) ist, und wer will ihm sagen: „Was thust Du?“ (8, 2—4). „Wenn der Sinn des Herrschers auf dich fällt (er dein gedenkt, dich begehrt)*), so lass nicht deinen Ort, denn Zurückhaltung macht grosse Sünden unterlassen. Ich hab' manch Uebel unter der Sonne gesehn, das war ein Fehl, das ausging vom Machthaber; die Thorheit ist gesetzt in grosse Höhen, und Reiche sitzen in der Niedrigkeit, ich sah Knechte auf Rossen und Fürsten einhergehn wie Knechte auf der Erde“ (10, 4—7). „Auch in deinem innersten Gemache**) fluche nicht einem Könige, und in deinen Schlafgemächern fluche nicht dem Reichen, denn der Vogel des Himmels führt weiter die Stimme, und der Geflügelte verkündet das Wort (V. 20).

Dieser ängstlichen, misstrauischen, überall Gewaltthat witternden Gesinnung, wie sie nothwendig aus den Verhältnissen hervorging, entspricht auch die in diesem Buche überhaupt herrschende Gedrücktheit, wo der bessere, gläubige und auf den Sieg des Guten vertrauende Sinn mühsam mit der Verzweiflung, mit der Ueberzeugung von der Planlosigkeit in der Welt ringt. Das Resultat ist ihm: was wir sehn, ist freilich verkehrt und eitel, ein ewiges vergebliches Abmühen; aber — wir wissen nichts, und so fügen wir uns in der Furcht Gottes. Es ist ganz derselbe Ruf, der uns durch die thalm. Tradition von einem sonst unbekannten Zeitgenossen, Antigonos aus Socho aufbewahrt worden (Aboth 1, 3): Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen um Lohn zu empfangen, sondern wie Knechte, die auch ohne alle***) Absicht auf Lohn dem Herrn dienen, und es sei

---

*) רוּחַ הַי הַעֲלֶה עַל, der Sinn des . . . steigt auf zu Jemandem d. h. sich deiner erinnert, sich um dich bekümmert, wie רָעְיֹנֵךְ סָלְקוּ Dan. 2, 29. und in ähnlicher Weise oft bei Jerem., Ezech. und II. Jes. עָלָה עַל לֵב.

**) מַדָּע scheint „Studirzimmer“ zu bedeuten; so Th. Ps. 68, 13: חכימיא אטלטלו מן מדעיהון.

***) Mehr sagt auch die offenbar ältere und richtigere L.A. עַל מְנַת שֶׁלֹּא nicht aus, vgl. dens. Ausdruck in ders. Bed. Mischna Tebul Jom

die Furcht Gottes über euch! Auch dieser Zuruf bekundet, dass ein Lohn der Frömmigkeit unter den damaligen Zeitumständen nicht sichtbar und nicht zu erwarten war und die einzige Beruhigung in der Gottesfurcht gefunden wurde. Und dieselbe verzagende Stimmung, die sich jedoch inniger, poetischer an Gott anschliesst, finden wir ja in vielen Psalmen (vgl. nur Ps. 39. 49. 73 und a.). Und ist es nicht dasselbe ermattende Grübeln, das endlich, in der Mangelhaftigkeit seines Wissens sich beruhigend, an Gott, als den Vollkommenen und Unerforschlichen, sich anschliesst, welches uns auch im Buche Hiob entgegentritt? Bei aller grossartigen Begabung, die sich darin entfaltet, fehlt doch der Ausdruck für die frische Freudigkeit an der That, für das muthige, selbstgewisse Ringen mit den Hindernissen; die Reflexion, die es vor lauter Ueberlegen nicht zur That bringt und sich die Freude daran verdirbt, das Aufsuchen der Gründe für die Hindernisse, das Klagen über ihre Ungerechtigkeit lähmt den Willen und ist vielmehr Zeugniss, dass die frische Willenskraft bereits gebrochen ist durch eine Zeit, die ihr edelstes Wünschen zu verwirklichen zu ohnmächtig ist.

In der Kürze der Spruchweisheit schildert uns auch der Schluss des Buches der Sprüche (Cap. 30 u. 31, 1—9) den Charakter jener Epoche, die damals ihrem stärksten Verfalle unter Jason, Menelaos, Alkimos entgegenging, aber gerade dadurch eine gesunde Reaction erzeugte.

Worte des Sammlers (Agûr), Sohnes des Gehorsamen (Jakeh)*).
Das Dichterwort.
Der Spruch des Mannes: Ich mühte mich vergeblich ab um Gott,
Müht' mich vergeblich ab um Gott, wie sollt' ich es vermögen**)?

---

1, 2. Ueber das an diesen Spruch angeblich sich anlehnende Schisma der Sadducäer wird später die Betrachtung ausführlich folgen.

*) אגור wie קהלת ein aus dem schriftstellerischen Berufe angenommener Name, vgl. bes. Sifre zu 5. Mos. 1, 16: אוגר עליו דברים, Anklagen häufen. יָקֵה gegenüber dem Tadel der Zeit, die den Gehorsam gegen die Eltern nicht kenne, bes. V. 17, und unten.

**) Ich folge der L. A. לְאֵה לְאִיתִי אֵל לְאִיתִי וְאוּכָל in Kal und Nifal: resultatlos sich um eine Sache abmühen, hat im Parallelismus gewöhnlich לֹא יָכֹל, wie bereits einsichtsvoll Samuel b. Meir nachweist zu

Bin ja unwissend ich, kaum Mann,
Und hab' nicht Menscheneinsicht
Und habe Weisheit nicht erlernt,
Wie sollte Kenntniss ich der Heil'gen wissen?
Wer stieg gen Himmel, stieg herab,
Wer sammelte den Wind in seinen Fäusten,
Wer band die Wasser in Gewand,
Wer richtet auf der Erde Enden,
Was ist sein Name, seines Sohnes Name, weisst Du's? (30, 1—4).

Nach diesem Bekenntnisse der eignen Unwissenheit, nach der spöttischen Frage, wer denn aber mehr wisse, folgt die resignirte Antwort, dass dem Befehle Gottes sich zu fügen, aber Nichts hinzuzufügen sei. Die Bitten, die der Weise dann an Gott richtet, enthüllen schon die Gebrechen der Zeit. Er will dem Luge fern bleiben, will nicht verführerischen Reichthum, nicht entsittlichende Armuth. Er schmäht die herrschende Angeberei, und da scheint er bei einem der rechten Krebsschäden der Zeit angekommen, so dass er nun eine haarsträubende Beschreibung der sittenlosen Zeit macht, die auch in den minder offenen Nebeneinanderstellungen hervortritt. Mit schärferer Ironie und offner spricht er sich dann in seinen letzten Worten aus, wieder vier Dinge einander gleichstellend:

Drei sind es, die machen stolzen Schritt,
Und vier gehn stolz einher *).
Der Lajisch — ein Held unter schwachem Gethier,
Und weicht nicht zurück vor Allen.
Der Lenden-Sarsir oder der Bock,
Und König Alkimos ihm entsprechend.

---

1. Mos. 19, 11. 2. Mos. 7, 18. (70: *οὐ δυνήσονται*) Hiob 4, 2. (abgedr. in meinem Nite Naamanim S. ב׳) vgl. auch Luzzatto zu Jes. 1, 14. Die L.A. ואֵל als raphe ist massorethish festgestellt (vgl. Minchath Schai). Das לֹא fehlt hier nach der Weise unseres Spruchdichters, der es im zweiten Gliede gerne aus dem ersten ergänzen lässt, vgl. V. 3: וּדעת קדשים אדע.

*) מְתְנַיִּב heisst zunächst: schmücken wie ותיטב את ראשה 2. Kön. 3, 30, dann: schön thun, kokettiren, stolziren, vgl. *ἀγαθοποιὸς γυνή*, Sirach 42, 14. In diesem Sinne scheint auch Jer. 2, 33. תֵּיטִיבִי . . . דרכך zu stehn.

Ach, sei nicht niederträchtig, wenn du dich erhebst,
Ach, sinne nicht auf Arges; Hand auf den Mund!
Denn Milchzusammendruck macht Geronnenes,
Und Nasedrücken bringet Blut heraus,
Und Zornerpressen erzeuget Streit*). (V. 29–31.)

Eine ätzende Persiflage auf die Zeit und den durch List und niederträchtige Gewaltthat eine Zeit lang während der Syrerkämpfe zur Herrschaft gelangten Alkimos, der keck keine Büberei scheute und die Schwachen bedrängte, ohne wahren Mannesmuth zu besitzen. Der „Lajisch," seiner Etymologie nach, der Kneter und Zertreter, ein grausames wildes Thier, doch nur ein Held unter schwächeren Thieren, da ist er stolz, blutdürstig und scheuet Nichts. Der „Lenden-Sarsir," ein Spiessgeselle des Raben (Bar. Baba kamma 92 b, Chullin 65 a), der seinen Muth an Leichen bekundet, der geile und freche Bock, und ihm entsprechend „König Alkimos"! Der Titel König, dessen sich nach Innen alle die kleinen Machthaber bedienten, wenn sie ihn auch gegenüber den Lehensherren nicht führen durften, wird hier mit Ironie besonders hervorgehoben. Dass gerade der Hohepriester Alkimos und kein sonstiger Name aus jener Periode in den Ueberresten der damaligen Literatur erwähnt ist, mag uns nicht wundern; er ist auch der Einzige, welcher sich in der Erinnerung der späteren thalm. Tradition erhalten hat. Während in ihr keine Spur ist von irgend einem, dem Johann Hyrkan vorangehenden Hasmonäer, nur das hasmonäische Haus (בית חשמונאי) ganz allgemein, ohne Bezeichnung eines Einzelnen, noch weniger irgend einer der früher an der Spitze Stehenden, namentlich der Griechenfreunde, mit Namen genannt wird, so ist in eigenthümlicher Weise Alkimos nicht vergessen, und ist ihm nicht blos die Ehre der Erwähnung geworden, sondern er wird auch als ein zuletzt in Busse zum Heile Zurück-

*) אַל und אַל־נָא in V. 30 ist abmahnend mit hinzugedachter vorausgehender Schwurformel. Denke nichts Arges, und denkst Du's, nun, so sprich es jedenfalls nicht aus! Dadurch, dass du den Zorn reizest, erzeugst du nothwendig Hader.

gekehrter betrachtet. Jakum nämlich aus Zeredoth o. Zeroroth, wird erzählt, war Schwestersohn des Jose b. Joeser aus Zeredah, dieser das Haupt der Frommen, jener das Haupt derer, die den griechischen Syrern anhingen. Jakum ritt einst am Sabbathe vor Jose vorüber, vor ihm her ging ein Marterinstrument *). Spöttisch sagte Jakum zu Jose: Sieh das Ross, das mein Herr mich reiten lässt, und sieh das, das dir bestimmt ist! — „Nun, wenn dies denen wird, die Gott erzürnen, um wie viel mehr wird denen werden, die seinen Willen erfüllen!“ — Wer hat denn mehr Gottes Willen erfüllt als du? — „Nun, wenn so geschieht denen, die seinen Willen erfüllen, wie viel mehr denen, die ihn erzürnen!“ Das frass wie Schlangengift in Jakum, und er entleibte sich, indem er selbst an sich alle gerichtlichen Strafen vollzog. Jose aber sah dessen Bahre in der Luft schweben und sprach: der ist mir zuvorgekommen ins Paradies!“ Diese Erzählung theilt der Midr. Bereschith rabba (c. 65) und ihm nach Jalkut (I § 115) und Midrasch Thehillim (zu Ps. 11) mit, und es ist schon längst anerkannt, dass Jakum o. Jojakim, wie ihn Midr. Theh. nennt, dieselbe Person ist mit Alkimos, auch Jakimos, den das zweite Buch der Makkabäer und Josephus sehr wohl kennen und darstellen. Er auch scheint es zu sein, von dem an einer anderen Stelle (bab. Baba batra 133b) eine andere Geschichte sich findet, nur dass dort sein Name nicht genannt und sein verwandtschaftliches Verhältniss zu Josef (dem volleren Namen für Jose) ben Joeser als noch enger dargestellt wird. Dieser, heisst es nämlich dort, hatte einen ungerathenen Sohn; um ihm nun sein Vermögen nicht zuzuwenden, weihte Josef eine Säule von Denaren dem Tempel. Der Sohn aber kaufte einst seiner Frau einen Fisch und fand darin eine grosse Perle; er wollte sie dem Tem-

*) Das mögen die dunkeln Worte שריתא למצטבלא (o. נקמיה) אזל קומי bedeuten; מצטבלא wohl = *μάστιξ*, Peitsche, Geissel. Andere: es ging vor ihm ein Balken, an dem (Jose) gehängt werden sollte. Midr. Thehillim: אזיל לקמיא מלכא דנפיק למתלייא, blos das Unverstandene nach seiner Auffassung umschreibend.

pel verkaufen, der Schatzmeister schätzte sie auf dreizehn Säulen Denare an Werth, bemerkte aber, es seien nur sieben im Tempel vorräthig, worauf Josef's Sohn die sieben sich geben liess und den Betrag der sechs übrigen dem Tempel schenkte. Daher die Bezeichnung: Joseph ben Joeser brachte eine dem Tempel, sein Sohn sechs. Dass Alkimos im Andenken der thalmudischen Nachwelt verblieb, verdankt er eben seiner engen Beziehung zu Jose ben Joeser. Dieser, „ein Frommer in dem Priesterstande" (חסיד שבכהונה), wie ihn Mischn. Chagigah 2, 7 nennt, ist der Anfangspunkt der thalm. Tradition (Mischn. Chagigah 2, 2. Edujoth 8, 4. Aboth 1, 4), seine und seines Zeitgenossen Josef b. Jochanan (vgl. Aboth a. a. O. und M. 5) Bedeutung ist daher in der Erinnerung der späteren Zeit geblieben, die derselben je nach ihrer Auffassung der Vorzeit einen mannichfach gestalteten Ausdruck verliehen, sich am Reinsten aber in folgendem Ausspruche der Baraitha erhalten hat: „An allen (Lehrer- oder Richter-) Paaren, die von Moses' Tode an erstanden, bis Jose b. Joeser aus Zereda und Josef b. Jochanan, der Jerusalemite, erstanden, ist ein Makel anzubringen," sie zuerst sind die Tadellosen *). Es darf nun nicht auffallen, wenn der Sohn oder Neffe eines so hervorragenden und einflussreichen Mannes, der gerade in gegnerischer Weise einen so traurigen Ruf erlangte, gleichfalls in der Zeit selbst besondere, wenn auch schmerzliche Aufmerksamkeit erregte und in der Erinnerung nicht erlosch. Sie kennt ihn eben blos in Verbindung mit seinem Vater oder Oheim Jose und hat, in Verehrung für diesen, als dichtende Sage, auch sein Bild ausgeschmückt und den trotzigen Verächter vaterländischer Sitte zu einem am Ende seines Lebens in Busse Umkehrenden, den Vergeuder der Tempelschätze zu einem dieselben Bereichernden gemacht, während sich doch aus diesen Sagen heraus der wahre Kern

*) j. Sotah 9, 9 (10): כל הזוגות שעמדו משמת משה ועד שעמדו יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים אפשר ליתן בהן רוסי. Ueber diese Stelle und die Variationen, in denen sie sonst vorkommt, sowie über die זוגות vgl. noch weiter unten.

herausschälen lässt, er habe sich als einen der bittersten, Gewaltthat mit Spott verbindenden Abgefallenen bewiesen, wie auch die Geschichte mit dem Tempelschatze noch in ihrer sprachlichen Darstellung ganz deutlich den Theil, der als echt historische Tradition sich bewahrt hat, von dem anderen scheidet, der als sagenhafte Umgestaltung sich daran gelehnt hat. Das Historische daran, in der späthebr. Schulsprache erzählt, besagt einfach: Josef b. Joeser hatte einen Sohn, der sich ungeziemend betrug, da schrieb man nieder: Josef ben Joeser nützte (brachte ein) einfach, sein Sohn schadete (zog heraus, plünderte) siebenfach. So die richtige, gleichfalls aufbewahrte Variante. Die Sage gestaltete dies um in: sein Sohn brachte ein sechsfach, und dichtete daraus, dass ihm das Dreizehnfache gebührt und er nur das Siebenfache angenommen habe und bildete sich die ganze Erzählung mit ihren kenntlichen unhistorischen Elementen *). Die ehrerbietige Scheu gegen Jose, welche die Nachwelt veranlasste, auch seinem Sohne eine edlere Seite abzugewinnen, konnte jedoch das Urtheil der Mitwelt, der harten Wirklichkeit gegenüber nicht bestimmen, und unser Spruchweiser sprach sich daher mit aller Schärfe über Alkimos aus. — Dass er mit griech. Form „Alkum" heisst — nicht Jojakim oder Jakim oder Jakum —, ist ganz natürlich; es ist der Name, den er in Vasallendemuth nach Aussen und mit dem Knechtesstolze nach Innen — *Ἀλκιμος*, Uebersetzung von שַׁפִּי, der Mächtige — trug und der den Hass gegen den Verächter vaterländischer Namen wie Sitte noch um so mehr reizte, gerade wie umgekehrt

*) Den Kern dieser Sage bilden demnach die Worte: יוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה עמדו וכתבו יוסף בן יועזר הכניס אחת ובנו הוציא שבע. So richtig die zweite Relation (איכא דאמרי); die Sage, in ihrem Streben, Jose's Sohne eine gute Seite abzugewinnen, machte aus dem letzten Satze: ובנו הכניס שש und bildete nun daraus, was im chald. Volksdialekte mitgetheilt wird, die Geschichte, wie sie oben berichtet worden, mit der ganzen unhist. und hyperbolischen Art solcher Sagen. Sein Weib soll die Tochter des Haarkräuslers des Königs Jannai gewesen sein, wie denn der König Jannai überall auftritt, wo es etwas *Feindseliges* zu berichten giebt.

die spätere Zeit, ihn als zuletzt Wiederbekehrten darstellend, ihn gerne mit dem hebr. Namen — Jakum oder Jojakim — bezeichnete. Auch die Form „Alkum," statt deren man „Alkim" erwarten sollte, darf nicht auffallen; der Name lautete, wie es scheint, so im Munde der Palästinenser, und auch in der älteren Quelle, dem Beresch. rab. (welchem Jalkut folgt), heisst sein hebr. Name: Jakum, während erst der späte Midr. zu den Psalmen Jojakim schreibt. Auch mag darin ein schmähendes Wortspiel liegen, denn אַלְקוּם heisst, als hebr. aufgefasst: Nichtbestand, und der „König Alkimos" hiess dann spöttisch „König Nichtbestand," dessen Grösse nicht von Dauer sein werde.

Nun erst nachdem die nähere Beziehung auf Alkimos gefunden ist, wird uns diese kleine Spruchsammlung klar. Der Weise nennt sich ben-Jakeh, den gehorsamen Sohn, der die eigenen Eltern und der Väter Sitte achtet, eben im entschiedenen Gegensatze zu der Zeit und besonders dem sich erhebenden Herrscher, der des eignen Vaters spottete und den vaterländischen Brauch verachtete. Nach seinem Geständnisse der Unwissenheit, das dem griechischen Weisheitsdünkel sich entgegenstellt, fügt er dann die Worte hinzu, die nun auch mehr als stumpfe Resignation bedeuten, die vielmehr den Widerspruch gegen den Abfall ausdrücken:

Ein jedes Gotteswort ist lauter,
Schild ist Er denen, die Ihm trauen (V. 5),

wenn auch augenblicklich der Kampf gegen das Gotteswort keck sein Haupt erhebt.

Füg' Nichts hinzu zu Seinen Worten,
Er möcht' dich züchtigen und du als Lügner dastehn (V. 6).

Drum bittet er nun von vorn herein um zwei Dinge: Lug und Trug von ihm fern zu halten, jene verführerischen griechischen Sophismen, und dann eine Stellung einzunehmen, die in der Mitte zwischen Armuth und Reichthum, da dieser zur Schwelgerei verleitete und jene zu stumpfer Folgsamkeit gefügig machte. Alsbald wendet er sich dann an den Verräther, der die Volksgenossen selbst dem Henkerbeile der syrischen Oberherren überlieferte, der der eigen-

Eltern uneingedenk, in seinem Schmutze sich gar rein dünkt, hochmüthig und habgierig ist. Er stellt dann die unersättlichen Dinge zusammen, über alle aber das Auge, das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter verachtet. Darauf folgt zur Charakterisirung des kriechenden Emporkömmlings, eines gleissnerischen Leisetreters, die Zusammenstellung von vier Dingen, deren Spur sich nicht nachweisen lässt. Er geht noch directer auf seinen Gegenstand los.

Unter dreien erzittert ein Land,
Und unter vieren kann's es nicht ertragen:
Unter dem Knechte, wenn er regiert,
Und dem Niederträcht'gen, wenn er satt ist des Brodes,
Unter der Verhassten, wenn sie des Mannes wird,
Und der Magd, wenn sie die Herrin beerbt. (V. 21—23.)

Feiner ist wieder die darauf folgende Zusammenstellung:

Vier sind die Kleinen im Lande
Und sie sind klug und sehr gewitzigt:
Die Ameisen, ein Volk nicht stark,
Doch bereiten sie im Sommer ihr Brot;
Die Klippdachse, ein Volk nicht mächtig,
Doch machen sie ihr Haus in Felsen;
Heuschreck hat keinen König
Und zieht zur Beute nur als Ganzes aus;
Sterneidechs kannst mit Händen du greifen*),
Und ist sie doch in Palästen des Königs. (V. 24—28.)

---

*) Ueber שְׂמָמִית vgl. Ges. im thes. s. v. Hinzuzufügen ist ausser der thalm. Par.stelle j. Berakhoth 9, 3 noch die andere thalm. Stelle: אמון העלה סממיות (שמ' o. ע"ג המזבח (Sanhedr. 103 b), (der götzendienerische König) Amon brachte Sterneidechsen auf den Altar, d. h. die ekelhaftesten Insecten, vgl. Midr. Mischle (auch bei Jalkut) zu uns. St.: שאין בכל השרצים שנואה כשממית (nicht wie Raschi: er machte ihn so öde, dass die Spinnen dort ihr Gewebe anfertigten, wesshalb eben gesagt werde, er habe sie hinaufgebracht). Während nun dieses Wort vom j. Th. für הַלְטָאָה (3 Mos. 11, 30), wird es vom Sam. für אַנָקָה gesetzt und auch der Syr. setzt für dieses dasselbe Wort אמקתא, mit dem er an unserer Stelle (und gleich ihm das Targ., nur dass Kof und Mem transponirt werden) שממית wiedergiebt. — בידים תתפש nehme ich: „du kannst mit Händen packen," als Zeichen ihrer Schwäche; übrigens verträgt sich auch die gewöhnliche Erklärung „sie tappt (an den Wänden hinauf) mit Händen (den Vorderfüssen)" mit dieser Auf-

Hier ist der kriechende Emporkömmling bezeichnet, der durch List ersetzt, was ihm an Muth und innerer Bedeutung gebricht. Er hat nicht die Kraft, selbst zu schaffen, sondern sammelt emsig zu gelegener Zeit wie die Ameisen von der Arbeit Anderer, hat selbst nicht Macht, den Feind abzuwehren, aber lehnt sich wie der Klippdachs an den Mächtigen, es gebricht ihm an Muth, allein etwas zu unternehmen, mischt sich vielmehr in die massenhafte Schaar wie die Heuschrecken, bei denen kein Anführer ist, und die nur zu einem Ganzen vereint ausziehn. So kriecht er, schwach und ekelhaft, gleich der Sterneidechse (wir würden sagen: eine Schmeisfliege) hinauf, und dringt in die königlichen Gemächer vor. — Nachdem nun der Weise Spruch auf Spruch in bald mehr offenliegenden bald verhüllteren Anspielungen gehäuft, löst er endlich das Räthsel und nennt muthig den Mann, welchem sein Hass gilt, in den Sprüchen, die schon früher besprochen sind, und mit denen er seine Rede schliesst.

Weniger prägnant stellt die Zeit dar die folgende kleine Spruchreihe, die einem „Könige Lemoel o. Lemuel" in den Mund gelegt wird, als Lehre, ihm von seiner Mutter ertheilt. Es ist eine Ermahnung an die „Könige," sich nicht dem Genusse der Liebe und des Weines hinzugeben, vielmehr eines unparteiischen Gerichts sich zu befleissigen. Die trübe Anschauung, die diese kurze Anrede durchzieht, die Bezeichnung der Welt als der „Vergänglichkeit" (חֲלוֹף) und der Menschen als „der Söhne der Vergänglichkeit" o. als „der Söhne des Elends" bestimmen diesem Stücke ebenso seine Zeit wie die für ein so kurzes Stück verhältnissmässig vielen neuen späten Wörter und Formen. Dass die von der vaterländischen Sitte Abgefallenen im Besitze ihrer vom Auslande erbuhlten Macht auch der Schwelgerei fröhnten, welche an den lehnsherrlichen Höfen, den Zwittern von griechischem Raffinement und orientalischer entnerven-

---

fassung. — *stellio* (Sterneidechse) wird bei den Römern geradezu Bezeichnung eines listigen Menschen. Noch kommt סמומית vor Sifre Wesoth ha-Berachah zu 5 Mos. 33, 19.

der Genusssucht, herrschend war, lässt sich von vorn herein denken. Zum Ueberflusse giebt uns auch der schon genannte Jerusalemite Josef b. Jochanan eine sehr verständliche Andeutung darüber. In seinem uns aufbewahrten Wahlspruche (Aboth 1, 5) empfiehlt er zuerst, ein offenes Haus für die Armen zu haben, die stolze Scheidung zwischen der Aristokratie, die an das Ausland sich anlehnte, und dem von ihr verachteten Volke aufzugeben, und dann: „unterhalte dich nicht zu viel mit dem Weibe," sicher von der einreissenden sittengefährlichen Galanterie abmahnend.

Trotz diesen Ausschreitungen der hohenpriesterlichen Herrscher blieben sie doch bis zu dem ernsten Kampfe der Hasmonäer (ja auch nach diesem, nur in geänderter Form) der Mittelpunkt des von religiösen Ideen getragenen staatlichen Lebens. Der neue Staat und die Nationalität begründete sich auf den Anschluss an die priesterlichen Vorschriften. Ausser der besprochenen Reinhaltung der Ehen galt als nationaljüdisch die Einhaltung der Boden- und Tempelabgaben (2 Chr. 31, 5 f. Neh. 10, 33. 36 ff. Sirach 7, 31. 45, 20. Tob. 1, 6. 5, 13. Judith 11, 13. Gebet Asariah's 14. 1 Makk. 3, 49), die Feier der Sabbathe (Jes. 56, 5. 6. 58, 13. Neh. 10, 32 und oft in Apokr.) und der drei Tempel- oder Wallfahrtsfeste (1 Chr. 8, 13), nämlich des Passah (2 Chr. Cap. 30 u. 35. Esra 6, 19 ff.), des Wochenfestes (Tob. 2, 1) und des Hüttenfestes, welches als ganz besonders bevorzugt und als Wallfahrtfest schlechtweg erscheint (2 Chr. 5, 3 u. 7, 9*). Zachar. 14, 16 ff. Neh. 8, 14 ff.), Daran schliesst sich noch die Feier des siebenten Jahres als Brachjahres (Neh. 10, 32. 1. Makk. 6, 49 u. 53)

*) הַחַג schlechtweg, ein Name, der ihm dann in der thalm. Literatur geblieben ist, und wurde dasselbe als Erntefest und in die Zeit treffend, in welcher der Landmann die heimische Arbeit beendet, besonders feierlich in Jerusalem begangen. Vergleicht man die Chronikstellen mit den entsprechenden in 1 Kön., nämlich 8, 2 und 65, so erkennt man die Umwandelung der Anschauung und des Ausdruckes. Dem Vfr. der Kön. ist V. 65 offenbar החג das von Salomo damals angeordnete Weihefest des Tempels, und V. 2 sind sogar wahrscheinlich בחג הוא החרש השביעי erst spätere Glosse aus der Chr., welche die 70 daher auch in Kön. noch nicht haben.

und die Enthaltsamkeit von unreinen, ekelhaften Speisen (Jes. 65, 4. 66, 3. 17. Zach. 9, 7). Die nationale Partei war daher in der Beobachtung dieser Vorschriften vorzüglich achtsam. Wer sich ihr anschloss, hiess: der sich absondert von der Unreinheit der Landesvölker (oder von den Landesvölkern) zu ihnen oder zu der Lehre Gottes, d. h. sich ihnen oder der Lehre Gottes anschliessend, מעמי oder הַנִּבְדָּל מִטֻּמְאַת גּוֹיֵי הָאָרֶץ (מג׳ הא׳ הארצות u. ähnlich) אֶל תּוֹרַת הָאֱלֹהִים o. אֱלֹהֶם (Esra 6, 21. 9, 1. 10, 11. Neh. 9, 2. 10, 29); der Ausdruck נִבְדָּל מִן und gar נִבְדָּל מִן ... אֶל gehört ausschliesslich dieser Zeit an in dieser Bedeutung und ist ein stehender für die Partei*), und bei dem Beginne der Makkabäerzeit fordern daher die Griechenfreunde zum Anschlusse an die Griechen auf mit den Worten: Seitdem wir uns von ihnen gesondert haben (ἐχωρίοθημεν ἀπ' ἀυτῶν, die Uebers. von נבדל), trafen uns viele Unfälle (1. Makk. 1, 11). Für diejenigen, welche sich dieser Sonderung nicht unterwarfen, gab es damals blos die Bezeichnung, dass sie sich nicht gesondert (Esra 9, 1.) oder dass sie sich vermischt unter die Völker, הִתְעָרֵב (Ps. 106, 35. Esra 9, 2), sie waren Mischlinge עֵרֶב (Neh. 13, 3)**). Die Zeit vor Alkimos wurde später im Vergleiche zu seinen und seiner Anhänger Bestrebungen als die der „Nichtvermischung" (ἀμιξία) betrachtet, die seinige als die der „Vermischung" (ἐπιμιξ.) (2. Makk. 14, 3. 38)***).

*) Nur einmal findet sich 4. M. 16, 21: נבדל מִתּוֹךְ, aber nicht נבדל מן. Die Verse 20—22 haben übrigens sowohl wegen der auch an Aaron gerichteten Rede, als wegen des Gebetes für das Volk, auf das weiter gar nicht eingegangen wird, ihr Bedenken. — Der Ausdruck נבדל מן jedoch in ähnlichem, wenn auch nicht in dem prägnanten national-priesterlichen Sinne, nur noch 1. Chr. 12, 8 und 23, 13, und einmal umgekehrt: aus Israel ausgeschieden werden: יבדל מקהל הגולה Esra 10, 8.

**) עֵרֶב רַב kommt zwar auch 2. Mos. 12, 38 vor, allein offenbar ist diese Worttheilung, der die Uebers. folgen, aus der späteren Bed. entstanden; die ursprüngliche LA. hat der Sam. aufbewahrt in einem Worte: ערברב = אספסוף, wofür Tharg. ערברב setzt, (4. M. 11, 4, vgl. auch HL. 1, 12) und Dies scheint auch in dem j. Th. II. ausgedrückt zu sein mit לחוד ערבובין, während T. j. I. mit Onk. die spätere LA. wiedergibt.

***) Vgl. Grimm zu den St. und die dort angef. St. aus Psalt. Salom. 2, 14; ἐπιμ. heisst aber nicht „Synkretismus," sondern eben leibliche Vermischung mit fremden Völkern.

## Dritter Abschnitt.

### Die Ueberarbeitung.

Die Bibel ist und war zu allen Zeiten ein ewig lebendiges Wort, nicht ein todtes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern, sie belehrte sie, sie prägte ihre volle Gesinnung in dem frischen Worte aus, sie war immer ein unter ihnen Gegenwärtiges, nicht ein abgeschlossenes Buch des Alterthums, dessen Sinn man sich erschliessen müsse, um die Anschauung einer dahingeschwundenen Zeit kennen zu lernen, während man etwa dabei seinen abweichenden Weg gieng. Wenn man daher andere Werke des Alterthums bald nach den Ideen der Zeit, in welcher sie abgefasst worden, zu deuten unternahm und die Uebertragung der eignen und der Zeitansichten zu vermeiden bemüht war, so war es umgekehrt bei der Bibel. Das ewige Wort gehörte nicht einer bestimmten Zeit an, es konnte nicht von der Zeit seiner Niederschreibung abhängig sein, es durfte ebensowenig angeblich neuer Wahrheiten und Erkenntnisse entbehren. Daher trug eine jede Zeit, eine jede Richtung, eine jede Individualität in die Bibel ihre ganze eigne Auffassung hinein; daher die Erweiterungen, Deutungen, typischen und symbolischen Erklärungsversuche. Bei allem Streben und Verlangen nach objectiver Auffassung will eine solche nicht gelingen, und auch der Ungläubige trägt seine Antipathie in seine Erklärungsversuche hinein. Das mag nun grosse Unsicherheit der Exegese bewirken, um so höher jedoch zeigt sich hierin die Bedeutung der Bibel, die Allen Alles ist. Was jedoch in späterer Zeit auf dem Boden der Exegese geschah, das musste in früherer Zeit, als die Bibel noch nicht fest abgeschlossen war, durch Ueberarbeitung geschehen. Die Bibel enthielt das volle Geistesleben des Volkes, drückte es vollkommen aus, sie sprach einem Jeden seine eignen besseren Ueberzeugungen aus, und in der energischen Wiederbelebung, welche sich in der ersten Zeit des zweiten Staatslebens unter den Zadokiten kund gab, in dem vollen Streben, die Bibel nun endlich eine Wahrheit werden zu lassen, in der vollen Identificirung der eignen Gesinnung

mit deren Inhalt, musste das nationale Bewusstsein in dem überlieferten heiligen Buche seinen ganzen Ausdruck finden, erzeugte es arglos das ihm mangelhaft Scheinende und drückte dem Vorliegenden in aller Unbefangenheit auch den eignen Stempel auf.

Eine unbefangene Geschichtsauffassung, welche sich in die Verhältnisse und Anschauungen der damaligen Zeit zu versetzen, die Energie des damaligen Schöpfungstriebes, die Macht des, wenn auch abnehmenden, Geistes der Offenbarung (רוח הקדש) zu würdigen weiss, wird an einer solchen Ueberarbeitung nicht nur keinen Anstoss nehmen, sie wird sie vielmehr nothwendig und schon durch Analogie bezeugt finden. Sie giebt zu, dass zu dieser Zeit ganz neue Schriften erstanden sind, welche den alten Werken als ganz oder fast ebenbürtig zugesellt wurden, und ein grosser Theil der Hagiographen gehört dieser Kategorie an. Sie giebt zu, dass ganze Werke, welche damals abgefasst worden, früheren Personen beigelegt wurden, dass Koheleth und Hohes-lied nicht Salomo, das Buch Daniel nicht diesen zum Verfasser haben, dass vielmehr der spätere Schriftsteller in der vollen Ueberzeugung gelebt hat, im Geiste dieser Männer zu seinem Volke zu sprechen und daher ohne Arg deren Namen an die Spitze seines Werks gestellt hat. Sie giebt zu, dass die letzten Theile von Jesaias und Zacharias, eine grosse Anzahl von Psalmen — und zwar ganz abgesehen von den zurückdatirenden Ueberschriften — und ein grosser Theil der Sprüche Salomo's jüngern Ursprungs sind, aber älteren Sammlungen einverleibt worden. Sie giebt zu, dass ältere Werke und Thatsachen gänzlich überarbeitet sind in neuen Schriften mit geändeter Sprache und Auffassung, sie erkennt daher an, dass die Chronik, einem grossen Theile ihres Inhaltes nach, eine Ueberarbeitung ist der Bücher Samuel's und der Könige, uns glücklicherweise aber auch die ältere Arbeit erhalten blieb. Sie kann das historische Zeugniss nicht abweisen, dass man damals, ja noch die ganze Zeit des zweiten Tempels hindurch und noch ein Jahrhundert darüber hinaus, sich vollkommen frei bewegte in seinem Urtheile über die Anerkennung der einen oder

der andern Schrift als einer heiligen, dass das Urtheil über mehre Bücher, welche gegenwärtig dem Kanon angehören, wie Ezechiel, Koheleth, Hoheslied, Esther, lange zweifelhaft blieb, bis es sich endlich zu ihren Gunsten entschied, dass umgekehrt andere Bücher, welche nun vom Kanon ausgeschieden sind, eine längere Zeit hindurch in vollem Ansehen standen, wie Ben-Sira, besonders aber bei den Juden, welche des Hebräischen minder kundig waren, die grosse Anzahl jetzt als apokryphisch bezeichneter Bücher als ganz gleichberechtigt mit aufgenommen war. Sie wird die sprechenden historischen Zeugnisse, die wir später in ihrer ganzen Bedeutung hervorheben werden, nicht ferner ignoriren können, dass absichtlich, aus höchst achtbaren Gründen, einzelne kleine Aenderungen in allen Büchern in alter Zeit und lange herunter vorgenommen wurden. Wie sollte sie nun an anderen Ueberarbeitungen Anstoss nehmen können? Das religiös-nationale Bewusstsein hatte sich vollständig in den überlieferten heiligen Schatz eingelebt, es assimilirte ihn daher auch mit seinen Empfindungen und gestaltete ihn nach denselben um.

Wir betreten hier freilich ein Gebiet, das Vorsicht und heilige Scheu erheischt, und bei dessen Durchforschung die Hindernisse so mannichfacher Art sind, dass man sich der glücklichen Lösung seiner Aufgabe, einen festen und unbestrittenen Boden zu gewinnen, kaum erfreuen darf. Nachdem wir jedoch in die Zeitlage der besprochenen zadokitischen Periode, in die scharfausgeprägte Individualität, welche dieselbe mehren älteren Institutionen verlieh, einen tiefern Einblick gewonnen, werden wir doch die Einwirkungen dieser Periode auf die ihr vorliegenden Schriftwerke sicherer angeben können.

Vor Allem lag es im Drange der damaligen Zeit, Jerusalem oder Salem, wie man es damals nannte — wahrscheinlich um es als „vollkommene“ Stadt zu bezeichnen — und den darin herrschenden Malkhizedek, „den König der Gerechtigkeit“ oder den Khohen leel eljon, „den Priester dem erhabenen Gotte“ als von Urzeit her geweiht darzustellen. Schon in den Zeiten Abraham's sollte es der *Sitz*

eines solchen Priesterthums sein. Als Abraham die Könige bekämpft und Lot befreit hatte, da genügte es nicht, dass der König des sündigen Sodom ihm dankend entgegenkam, vielmehr

„auch Malkhizedek, König Salem's, brachte entgegen „Brod und Wein, und er war Priester dem erhabe„nen Gotte, und er (M.) segnete ihn (den A.) und „sprach: gesegnet sei Abram dem erhabenen Gotte, „dem Besitzer Himmels und Erden, und gepriesen „sei der erhabene Gott, welcher überliefert deine „Widersacher in deine Hand! Und er (A.) gab ihm „(dem M.) einen Zehnten von Allem" (1. Mos. 14, 18—20).

Also Salem schon in der Urzeit Sitz eines Priesters, welcher den erhabenen Gott, den Besitzer Himmels und Erden, d. h. des Alls*), bekennt; er segnete Abraham und ihm wird der Zehnte gegeben. — Der erste Besitz, welchen Jakob sich aneignete, war ein Stück Feld bei Sichem, und dort errichtete er einen Altar (1. Mos. 33, 18—20); die Stadt Sichem schenkt er daher auch auf seinem Sterbebette seinem Sohne Joseph (1. Mos. 48, 22), und dieses Gebiet gehörte zu dem Erbe der Nachkommen Joseph's (Josua 17, 7 und 24, 32). Dass jedoch Sichem, die nebenbuhlerische heilige Stadt der Samaritaner, das erste Besitzthum des Stammvaters gewesen sein sollte, woselbst er einen Altar dem Gotte Israels errichtet, war den Anforderungen der Zeit nicht entsprechend, vielmehr musste Salem die durch Jakob zuerst geweihte Stadt sein. Dies war leicht zu bewirken. Nicht nach Sichem war, so änderte man, Jakob gekommen, sondern nach Salem, einer Stadt, die damals dem Sichem gehörte, und man fügte die Worte שלם עיר hinein**). So liess man auch Chamor und seinen Sohn

---

*) Vgl. oben S. 83f.: קונה הכל und παντοκράτωρ; das Weltall wird hebr. aber umschrieben mit „Himmel und Erde," worüber auch noch später. Das קונה הכל wird auch in der Abkürzung des Siebengebetes am Vorabende des Sabbaths ausgedrückt mit קונה שמים וארץ. Auch im ersten Morgengebete vor Schema heisst Gott: קונם, Besitzer der Himmelsheere.

**) Viell. hängt damit auch zusammen das בני in V. 19 —

Sichem, als sie die Bewohner der Stadt zur **Beschneidung** veranlassen wollen mit den Worten: diese Leute **mögen bei** uns im Lande wohnen*) und es als Kaufleute **durchziehen** — noch ausdrücklich sagen: diese Leute **sind Salemiten** (34, 21). Sogar in der späteren Zeit mochte **man gerne in** einige Stellen des Textes „Salem" hineinbringen; jedoch drang es nicht durch. Aus dem Friedensbunde **des Pinehas** hätte man gerne einen „Salemsbund" gemacht **und verkürzte** oder durchstrich desshalb das Wav in שלום (4. Mos. **25, 12**)**). Die Verkündigung an Josiah, dass er zu seinen Gräbern in Frieden gesammelt werde, verwandelt eine alte griechische Uebersetzung, die bald dem Symmachus beigelegt (Montfaucon), bald in die Septuaginta selbst hineingetragen wird (syr. Hexapla), in: er werde zu seinen Gräbern in Salem (Jerusalem) eingesammelt werden (2. Kön. 22, 20). Die letztgenannte Aenderung, die blos in der Absicht versucht worden sein mag, um die scheinbare Schwierigkeit zu beseitigen, dass Josiah doch nicht friedlich ins Grab gestiegen, vielmehr umgebracht worden, drang nicht ein. Auch die andere bei Pinehas hat weiter keine Spur zurückgelassen, als die eigenthümliche Gestalt, welche man dem Wav gegeben. Anders die Zusätze in den drei zuerst genannten Stellen; sie haben sich erhalten, wenn auch bald die Absicht, in welcher sie gemacht wurden, schwand. Dass Jakob nach

70 nicht übersetzen. Jakob nämlich kaufte das Feld von Chamor, dem Vater Sichem's; wird aber dieser im früheren Verse als Herr des Landes bezeichnet, so musste er es von ihm, nicht von dessen Vater Chamor kaufen. Dass diese Stelle Correcturen unterworfen war, zeigt auch Apostelgesch. 7, 16, wo Chamor gar ein Sohn Sichem's genannt wird. Wie in der Genesis lautet es nun auch Josua 24, 32; dort aber erklärt der Grieche die Stelle ganz anders, und der Syrer lässt das בני weg!

*) וישבו ohne Wav am Anfange lesen Samar., 70, Vulg. und Syr. Da man jedoch bald, wie schon die 70, שלמים nicht als Salemiten, sondern in dem sonst nicht gebräuchlichen Sinne „friedlich" nahm, so verband man אתנו damit, und es war daher angemessen, dem וישבו ein Wav vorzusetzen.

**) Dies kennt schon eine alte Autorität in der bab. Gem. Kiddu-schin 66b. und erklärt das Wort auch als שָׁלֵם, aber nicht als Salem, sondern: vollkommen, vgl. Minchath Schai z. St.

Salem gekommen, nehmen zwar noch alle alten Uebers. an (70, Vulg., Syr.), und nur der Samaritaner weicht, seinem Systeme treu, ab, da er nicht Salem, sondern Sichem hervorgehoben haben will; er lässt Jakob nach Sichem kommen „friedlich, vollkommen," wie er שלם erklärt, indem er sogar dafür שלום setzt. Ihm folgt in der Erklärung die thalm. Tradition und sämmtliche spätere Erklärer, da sie die damalige Existenz von Salem — trotz dem Zusatze bei Abraham — in Zweifel ziehen mochten; nur die späte Hagadah im Sefer ha-Jaschar hat die alte Erklärung aufbewahrt, und der scharfblickende Samuel ben Meir erkennt Salem richtig. Die „Salemiten" in der Anrede Chamor's und Sichem's verwandelten sich später gleichfalls in Friedliche. Die drei Verse bei Abraham jedoch, die so seltsam den Zusammenhang stören, waren gleichfalls schon Samuel ben Meir auffallend; natürlich konnte seine Lösung nicht befriedigend sein *).

Und nicht blos Salem sollte in seiner uralten Weihe dargestellt werden, sondern auch dem ägyptischen Onias-Tempel zu Heliopolis musste seine Berechtigung besiegelt werden, als schon durch frühere Prophezeiung ihm zuerkannt. Eine solche knüpfte sich leicht an die Strafverkündigung des Jesaias (Cap. 19) gegen Aegypten, besonders da dieselbe (V. 17) mit der Drohung schliesst, dass Aegypten vor Juda erschrecken werde. Dies war nun noch keineswegs in Erfüllung gegangen, vielmehr lebten viele Juden in Aegypten unter dessen Botmässigkeit; doch waren die Juden dort zahlreich und angesehen und hatten sogar einen eignen Tempel zu ihrer Gottesverehrung in diesem Lande. Und dies begeisterte einen jüngeren Propheten zu dem Zusatze, welchen wir von V. 18 an lesen: „An jenem

*) Bekanntlich besitzen wir S. b. M.'s Comm. zu den ersten 17 Cap. der Genesis nicht; seine Worte zu dieser Stelle jedoch sind in Minchath Jehudah des Juda b. Elieser und in Thoss. Hadar Sekenim aufbewahrt und lauten: לכך הפסיק בפסוק זה בין ויצא מלך סדום ללמדנו שאמת השיב אברהם למלך סדום שאמר לו בלעדי רק אשר אכלו הנערים ולא אמר לו שאכלנו כי הוא אכל משל מלכי צדק:

Tage werden fünf Städte im Lande Aegypten sein, die Khanaan's (die hebr.) Sprache reden und beim Gotte Zebaoth schwören, Stadt ha-Zedek (der Gerechtigkeit, der Zadokiten) wird eine genannt werden. An jenem Tage wird ein Altar Gotte sein in der Mitte des Aegypterlandes und eine Säule bei dessen Grenze Gotte. Und es wird sein zum Zeichen und Zeugnisse für Gott Zebaoth im Aegypterlande, so dass wenn sie (die dort wohnenden Juden) schreien zu Gott vor Drängern, so wird er einen Helfer und Herrn ihnen senden und sie befreien. Und es wird Gott Aegypten bekannt werden und die Aegypter (d. h. die ägyptischen Juden) werden Gott erkennen an jenem Tage, werden den Opfer- und Gabendienst (im eigenen Tempel) verrichten, werden Gotte Gelübde geloben und zahlen. Gott wird schlagen (die Juden in) Aegypten schlagend und heilend, und so sie zu Gott zurückkehren, wird er von ihnen erbeten werden und sie heilen. An jenem Tage wird ein Pfad sein von Aegypten nach Syrien (Aschur) und Aschur kommt nach Aegypten und dieses nach Aschur, und (die Juden in) Aegypten mit (denen in) Aschur verrichten Opferdienst. An jenem Tage wird Israel ein Dritttheil sein von Aegypten und Syrien, ein Segen in Mitten des Landes, indem Gott Zebaoth es segnet: gesegnet sei mein Volk (in) Aegypten, und meiner Hände Werk (in) Syrien und mein Erbtheil Israel (d. h. das in Palästina ist)." Der ganze Ton dieses Abschnittes lehrt, dass hier nicht von dem ägyptischen Volke die Rede ist, sondern von den Juden in Aegypten. Darum spricht der Prophet von einer beschränkten Anzahl Städte in Aegypten, die hebräisch reden und Gott angehören, hebt er hervor, dass Gott eine geheiligte Stätte in diesem Lande Andersgläubiger habe, dass er ihnen auf ihr Flehen einen Retter sende, sie bei ihrer Umkehr heile; darum die Verbrüderung zwischen Aegypten und Syrien und der Segen, welcher nur für Israel gesprochen wird (ברכו, nicht ברכם) und dennoch mit Nennung dreier Ländernamen. So haben es auch alle alten Uebersetzer erklärt, an ihrer Spitze der ägyptisch-griechische, dem diese Verherrlichung des Oniastempels vor allen am Herzen lag.

Er allein hat uns auch die richtige Lesart in der Benennung der einen der fünf Städte (V. 18) erhalten. עִיר הַצֶּדֶק las er und er behält das hebr. Wort, welches er wohl verstand und das er anderswo, wo es von Zion gebraucht wird, wie Jes. 1, 26, richtig mit „Stadt der Gerechtigkeit“ (*διχαιοσύνης*) wiedergiebt, in der Uebersetzung bei: *πόλις ἀσεδέκ*, um die Bedeutung dieses Namens, der Gerechtigkeit und Zadokitenstadt zugleich in sich schliesst, recht stark zu betonen. Erst später, als diese Benennung für Heliopolis mit seinem Oniastempel anstössig war, verwandelte man הצדק in הַחֶרֶס, was hebr. Uebersetzung von Heliopolis, Sonnenstadt ist, vielleicht aber auch die schmähende Nebenbedeutung: „Stadt des Aussatzes“ zulassen sollte*). Was hier in den hebr. Text eingedrungen ist, ist noch an vielen Orten von dem ägyptisch-griech. Uebersetzer unternommen worden, ohne dass jedoch unser Text davon berührt wurde. Die alte ägyptische Stadt On (אן) nämlich mit der dortigen

*) Dass החרם nicht die ursprüngliche LA. ist, beweist der ganze Charakter der Stelle, wonach nicht der einfache Name einer Stadt angegeben, sondern eine von den fünf ganz besonders verherrlicht werden soll. Noch Ephräm Syrus kennt diese alte LA., indem er die abweichende syr. Uebers. erklärt: ה' מדינתא דזריקותא. Ob in unserm Texte החרם o. ההרס gelesen werde, ist zweifelhaft; doch sprechen für ersteres ganz entschieden der Chald., b. Menachoth 110 a (in beiden sind die Worte „der Stadt, welche zerstört werden soll,“ Paraphrase oder gar späterer Zusatz, vgl. Nathan im Aruch s. v. חרם), Saad. und Raschi. Die Massorah bezeugt zwar die LA. mit he; so sagt die Randmass.: ל' וכל קרי החרם, und die Schlussmass. zählt das Wort ausdrücklich unter den 31, die blos je einmal mit he vorkommen: שטה מן ל"א קריין ה' וכל חד וחד ליתי דכור, und ihr folgen die spanischen Bibelerklärer Aben-Esra und Kimchi. Allein dass bei der späteren Nichtachtung und Unkenntniss von Heliopolis mit seinem Oniastempel ההרס aus החרם wurde, ist sehr leicht, und die „Reihe“ der Schlussmass. ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt jedenfalls corrumpirt; denn sie giebt die Zahl 31 an und zählt nur 30 auf. Das ב' בפסוק, welches bei dem Schlagworte בהצותם steht, kann nämlich nicht bedeuten, dieses Schlagwort komme zwei Male in demselben V. vor, vielmehr dieses und das vorhergehende היצו ständen beide in demselben V., welcher mit den Worten anfängt: ובני אליאב נמואל וחסך (4 Mos. 26, 9). Demnach sind blos 30, und die Ueberschrift, welche 31 angiebt, ist im Widerspruche mit der einzelnen Aufzählung.

Priesterstätte aus alter Zeit, welche an den Namen Onias anklingt, giebt er immer mit Heliopolis wieder; so 1 Mos. 41, 45; 50; 46, 20. Die Worte des Jer. 43, 13: „die Säulen von Beth-Schemesch, welche im Lande Aegypten" übersetzt er: die Säulen von Heliopolis, welche in On, vgl. noch Ezech. 30, 17 und Hosea 4, 15. Neben den zwei Städten, Pithom und Ramses, welche die Israeliten dem Pharao bauen mussten, fügt er (2 Mos. 1, 11) noch hinzu: „und On, welches ist Heliopolis." Hier liegt die Absicht so offen, der Stadt On, welche er mit Heliopolis identificirt, einen israelitischen Ursprung zu vindiciren, dass wir auch in seiner Identificirung von On und Heliopolis selbst nicht eine aus der Kenntniss des Landes hergenommene Uebersetzung, sondern das Streben zur Verherrlichung des in Heliopolis bestehenden Tempels, als einer aus der Vorzeit geweihten Stätte erblicken müssen.

Sowie Salem und Heliopolis theils in unsern Text, theils in die griech. Uebersetzung eindrangen, ist ja bekanntlich auch Sichem und Garisim von dem Samaritaner in seinen Text vielfach hineingebracht worden, während umgekehrt die Juden Sichem gerne die Bedeutung, welche ihm in der Urzeit beigelegt worden, schmälern mochten. Wir haben bereits gesehen, dass der Ort, woselbst Jakob das erste Besitzthum erworben und den ersten Altar errichtet, nicht Sichem, sondern Salem sein sollte. Dass Jakob dem Joseph Sichem als Antheil voraus bestimmt, lässt zwar der griech. Uebersetzer (daher auch Evang. Joh. 4, 5), auch die alte palästinische Uebersetzung, deren Trümmer sich noch im ersten jerus. Tharg. finden (יח קרתא רשכם), so auch Beresch. rabba (c. 97 Ende) und aus ihm Raschi; hiemit stimmt auch die LA. אחת, welche der samarit. Text aufbewahrt, so dass es heisst: ich habe dir Sichem gegeben, eine (Stadt) über (mehr als) deinen Brüdern. Allein an dieser Hervorhebung Sichem's nahm man Anstoss, deutete daher שכם als Apellativum: Antheil, wie bereits Syrer, Vulg., eine andere Ansicht in der thalm. Tradition (Baba bathra 123 a, Ber. r. a. a. O.), das onkelosische Thargum, auch das jerus. in seiner gegenwärtigen Gestalt thun. Desshalb

musste auch אחר gelesen werden, dennoch blieb die alte Punctation אַחַר (nicht אֶחָד). — Der Segen sollte nach 5 Mos. 11, 29 u. 30 (vgl. das. 17, 11) auf dem Berge Garisim bei den Eichen Moreh's gesprochen werden. Der Samaritaner, welcher natürlich darauf grossen Werth legt, fügt zur Sicherung, dass kein anderer Garisim gemeint sei als der von ihm geheiligte, noch hinzu: מול שכם, gegenüber Sichem. Die alte jüdische Halachah wollte ihnen dies nicht zugestehen; Elieser, der Repräsentant derselben, behauptet, es sei hier ein anderes Garisim und Ebal zu verstehen, als die im samarit. Gebiete, u. erst die spätere Halachah räumt es ein *). — Josua setzte dem Volke vor seinem Ende Gesetz und Recht in Sichem (Jos. 24, 25); durch diesen Vorgang scheint dem griech. Uebersetzer Sichem zu sehr bevorzugt, und er setzt dafür: Siloh. Hingegen lässt er die Götzen, welche Jakob bei Sichem vergräbt (1 Mos. 35, 4), dort sein „bis zum heutigen Tage," worauf auch die Hagadah mehrmals anspielt.

Sicher gehören auch viele von den reich detaillirten Vorschriften für die Priester dieser Zeit an. Ebenso giebt die glänzende Hervorhebung des Elasar und Pinehas (4 Mos. 3, 32. 4, 14. 19, 3 u. 4. 25, 10—13. 27, 21. Cap. 31, bes. 26—47. 5 Mos. 10, 6 **), der Linie, auf welche die Zado-

---

*) Sifre zur St. u. j. Sotah 7, 3: אין זה הר גריזים והר עיבל שבין (של) הכותים. In b. Sotah 33 b ist dies nicht so klar ausgedrückt. Spätere Autoritäten und die Mischnah jedoch geben zu, dass hier das bekannte Garisim bei Sichem gemeint sei. Ueber die alte Halachah und deren Repräsentanten Elieser vgl. unten.

**) Nach 4 M. 4, 28 u. 33, vgl. 7, 8 sind die Merariten und Gersoniten dem Ithamar untergeordnet (בְּיַד), nur die Kehathiten stehn unter Elasar, dennoch wird dieser 3, 32 „Fürst der Fürsten Levi's" genannt und seine Oberhoheit wird hier und 4, 16 mit dem prägnanten spätbibl. Worte פְּקֻדָּה bezeichnet — was 3, 36 in dem ganz andern, משמרת blos wiederholenden Sinne „Auftrag" gebraucht wird. — Während in 19, 3 u. 4 Elasar ausdrücklich genannt wird, heisst es von V. 6 an schlechtweg „der Priester". — קנא קנאה kommt ausser 4 M. 25, 11 nur noch in Zachar. 8, 2 vor, נתן ברית ל steht ohne alle sonstige Analogie, ברית שלום gehört der spätern Zeit an (Ezech. 34, 25. 37, 26

liten ihren Stammbaum zurückführten, während ihre geschichtliche Bevorzugung erst höchstens mit Salomo, besonders aber mit der letzten Zeit des ersten Tempels beginnt, der Vermuthung Raum, dass den nunmehrigen Herrschern die volle uralte Berechtigung nachgewiesen werden sollte. An einem andern Orte (4 Mos. 35, 25 u. 28) tritt ganz unerwartet der Hohepriester הכהן הגדול auf, eine Bezeichnung, welche erst sehr spät üblich wird, und in einer Verbindung, die ihn offenbar als das Oberhaupt des Staates bezeichnet, mit dessen Ableben auch gewissermassen eine Periode des Staatslebens abschliesst *). — Wenn der Kampf gegen das aharonitische Priesterthum von Seiten Dathan's und Abiram's, der Rubeniten, nebst dem Leviten Korach nochmals bei der Zählung der Rubeniten, nachdem dieselbe schon gänzlich abgeschlossen ist, angehängt und dabei sehr angelegentlich betont wird, die Söhne Korach's seien nicht gestorben (V. 11); wenn ferner neben der wunderbaren Fürsorge, welche Gott den Israeliten in der Errettung vor mächtigen Völkern bewiesen hat (5 Mos. 11, 2—5), des ganz speciellen Wunders gegen Dathan und Abiram, das gar keine Beziehung zu Rettungen der Gesammtheit hat, gedacht, dabei aber Korach ganz übergangen wird (V. 6): so liegt doch die Vermuthung sehr nahe, dass dies einer Zeit angehört, welcher die Hervorhebung der Priesterfamilie recht Herzenssache war, die aber doch die Korachiten, die berühmte Familie der Tempelsänger gerne schonte, gerade wie der Vfr. des Ps. 106, der Aaron den „Heiligen Gottes" nennt (V. 16) und Pinehas mit besonderer Vorliebe bespricht

---

II Jesaias 54, 10). — מלקוח, das sich in Cap. 31 so oft wiederholt, kommt nur noch zwei Male hinter einander in II Jes. vor, מָכֶס als Abgabe (מכסה heisst: Anzahl) kommt sonst weiter nicht vor, שָׁחָה kennt nur noch die Chronik. — Dass 5 M. 10, 6 die Worte שָׁם מֵת u. s. w am ungehörigen Orte stehen, fühlen bereits die Alten und machen die verschiedensten Versuche, den Satz in einen rechten Einklang zu bringen.

*) V. 32 fehlt bei uns הגדל, wird aber von Sam., 70 und Syr. eingefügt. 3 M. 21, 10 zeigt gerade der Ausdruck מאחיו הכהן הגדול, dass הכהן schlechtweg nicht der bestimmte Name des Würdenträgers ist.

(V. 30 u. 31), Dathan und Abiram als Empörer bezeichnet, aber über Korah schweigt (V. 17) *).

In dem Texte des Jeremias hat die Kritik vielfache Spuren der Ueberarbeitung nachzuweisen versucht und einen besondern Anhaltspunkt in Wiederholungen grösserer oder kleinerer Stücke an verschiedenen Orten dieses Prophetenbuches, ferner in der sehr abweichenden Anordnung bezüglich der Aufeinanderfolge der einzelnen Theile, sowie in auffallenden Lücken und Abweichungen bei dem griechischen Uebersetzer gefunden. Ohne hier in das Detail dieser schlüpfrigen Untersuchung einzugehn, beschränkt sich unsre Betrachtung auf einzelne Stellen, welche das Zadokitenreich besonders im Auge haben. Hierher gehört namentlich 23, 5—8 und 33, 14—26. In den zwei ersten Versen der ersten Stelle wird dem David mit einer ihm sonst nicht in diesem Buche gewidmeten Hervorhebung ein „gerechter Spross" verkündigt, unter dessen trefflicher Herrschaft Israel zum Heile gelangen und dessen Name sein wird: „Gott unsere Gerechtigkeit!" — Den „Spross" (צמח), welcher in der ersten Zeit der Restauration des jüdischen Staates erwartet wurde, kennen wir aus Zach. 3, 8 u. 6, 12 und den Namen des „Gerechten" (צדיק) für die neuen Fürsten aus der obigen Darstellung. Wie sehr man diese Hindeutung, welche man in der späteren Zadokitenherrschaft nicht bestätigt sah, fühlte, beweist die Aenderung der Stelle an dem andern Orte, wo sie wiederholt wird, nämlich 33, 15 u. 16, wo der „gerechte Spross" zum „Spross der Gerechtigkeit o. des Heils" (צדקה) wird, in welcher Vertauschung mit dem Abstractum keine so be-

*) Die Stelle 4 Mos. 26, 8—11 bietet zugleich auffallende sprachliche Erscheinungen. הִצָּה kommt nur hier (zwei Male in V. 9) vor und noch in einer Psalmüberschrift 60, 2, und war schon dem Sam., der es in הועד (נו׳?) verwandelt, schwierig. Die Worte במות הערה V. 10 erscheinen unpassend, und נֵס, das immer Stange, Panier bedeutet, heisst hier Warnungszeichen, an das nahbibl. נֵס Wunder, Zeichen erinnernd. Die Auslassung Korah's 5 M. 11, 6 befremdet bereits Nachmanides, wie in Ps. 106, 17 bereits Raschi. Vgl. auch Krochmal in Moreh nebuche ha-Seman S. 164 A.

stimmte Hindeutung auf die Zaddikimfürsten liegt, der Satz „und er regiert als König und ist weise o. glücklich“ ganz zurückbleibt, und der Name „Gott unsere Gerechtigkeit“ von dem Fürsten weg auf Jerusalem — das dort für Israel steht — übertragen wird. Die Uebersetzer gehn denselben Weg. Die 70 lassen zwar den gerechten Spross, aber Aquila (in der syr. Hexapla) macht den „gerechten Spross“ zum Sprosse des Gerechten (מועיתא דזדיקא) und wohl auch so der Chald., während der Syrer die LA. von 33, 15 auch hier adoptirt*). Die zwei andern Verse dieser Stelle aber sind eine Wiederholung aus 16, 14 und 15 und fehlen bei den 70.

Ein noch entschiedeneres Gepräge dieser Periode trägt die Stelle Jer. 33, 14—26 an sich. Neben der bereits besprochenen Wiederholung von 23, 5 u. 6 in V. 15 und 16 ist das Ganze eine die Absichtlichkeit durchaus nicht verbergende dargebrachte Huldigung an die beiden Geschlechter, welche Gott besonders erwählt, das des David und das der Priester-Leviten, und dieser Huldigung schliesst sich die scharfe Zurechtweisung derjenigen an, welche diesen Vorzug als erloschen betrachten. In dem Munde Jeremias', dem diese Verkündigung gerade recht geflissentlich und wiederholt (V. 19 u. 23) beigelegt wird, der jedoch dem Geschlechte des schwankenden damaligen Schattenkönigs aus dem Stamme David's wie den Priestern, die er blos als die Vornehmen des Volkes betrachtet und oft mit scharfem Tadel belegt, nirgends sonst seine besondere Verehrung bezeigt, passt dieselbe sehr wenig, wohl aber in dem Munde eines Schriftstellers, der den Anfängen der zadokitischen Periode angehört; in ihr sind Zeitanschauung und Volksstimmung vollkommen gegeben, und die dreimalige Bezeichnung David's als des Knechtes Gottes (V. 21. 22. 25) und der Priester als Leviten-Priester (18. 21. 22), welche Jeremias ganz fremd ist, ist dem Schriftsteller dieser Zeit geläufig, ihr entspricht es, zu sagen, dass für ewige Zeiten

---

*) Ueber die Umschreibungen des Namens: Gott unsere Gerechtigkeit [illegible]

auch aus dem Stamme Aaron's (o. Zadok's) Herrscher genommen werden. Denn offenbar hiess es in V. 26 אהרן (o. צדוק), wo bei uns יעקוב steht, wie dies schon richtig Elieser b. Jose ha-Gelili und Abulwalid erkannten*). Die 70 haben die Stelle gar nicht, wohl weil der Zusatz in ihr Exemplar nicht eingedrungen war, und eine spätere Zeit fand daran Anstoss, dass das Priestergeschlecht als ein herrschendes bezeichnet werde und änderte desshalb Aaron (oder was sonst dafür stand) in Jakob. — Einen Commentar hierzu gewissermassen bildet die Stelle Zach. 6, 12 u. 13. Auch dort wird der Spross verkündet und gesagt: „er wird sitzen und herrschen auf seinem Throne, und ein Priester wird sein auf seinem Throne, und ein Rath des Friedens wird sein zwischen beiden." Auch hier wird die Doppelherrschaft des davidischen und priesterlichen Fürsten für jetzt und die Zukunft aufgestellt. Auch dort nehmen die 70 und manche rabb. Erklärer Anstoss an diesem Priesterthrone, und während die 70 den Priester nicht „auf seinem Throne," sondern „zu seiner (des Fürsten) Rechten" (ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ) sitzen lassen, nehmen die rabb. Erklärer bald diesen Thron, auf dem der Priester sitzt, eben nicht als einen Herrscherthron, sondern blos als solchen des Priesterthums, oder sie erklären, der Priester sitze an o. vor seinem (des Fürsten) Throne. — Eine Aenderung zu Gunsten des

*) Vgl. Kimchi z. St. In unsern Ausgaben der 32 Regeln Elieser's (N. 20, wohin es gehört) findet sich unsere Stelle nicht, wohl aber bei Kimchi, der Dies wohl noch dort vor sich hatte, und es nicht etwa aus Abulwalid citirt, wie der Herausgeber des Rikmah (S. 179 A. 1) annimmt. Abulwalid hat diese Beziehung auf Elieser nicht, führt aber selbst (a. a. O. S. 178 f.) diese Ansicht mit klarem Blicke durch. Die Analogie, welche zur Widerlegung von Abulw.'s Ansicht dessen Herausgeber zwischen unserer Stelle und den Worten Ps. 77, 16: „Du erlöstest mit Macht Dein Volk, die Söhne Jakob's und Josefs" aufsucht, erweist sich als wenig zutreffend, wenn man bedenkt, dass der späte Sänger, der Assafite, der zur Beruhigung über die Trauer der eignen Zeit sich der Erinnerung an die Grossthaten zuwendet, welche die Rechte des „Höchsten" (V. 11 vgl. oben S. 33) ehedem gewirkt, das gegenwärtige Juda, „die Söhne Jakob's" mit dem dahingeschwundenen ehemaligen Reiche Israel als „Josef" zusammenfasst.

Priesterthums scheint auch Hos. 4, 4 ff. vorgenommen zu sein. Aus dem ganzen Gedankengange der Stelle geht hervor, dass der Prophet die Priester tadelt, die, weil sie Erkenntniss schmähen, auch als des Priesterthums unwürdig befunden werden (V. 6), die in ihrer Sünden-Menge das Volk durchaus nicht überragen (V. 7 ff., bes. V. 9). Dennoch wird es gerade so geflissentlich umgangen, den Priester als Verbrecher anzureden, man vermisst ihn in V. 6, wo an ihn die Rede gerichtet sein muss, ja man scheint früh versucht zu haben, den ganzen V. zu verdrängen, da er in den bessern Ausgaben der 70 fehlt. Abgesehen von der Aenderung in V. 7 (über welche später), sieht man auch sonst noch die Absicht der mildernden Hand theils bei den Uebersetzern, theils in unserm Texte. Wenn es von ihnen (den still zu verstehenden Priestern) V. 8 heisst, sie essen die Sünde meines Volks, so will Symmachus (in der syr. Hex.) daraus machen: Mein Volk isst Sünden (חַטָּאוֹת o. חַטָּאת) und macht auch hier wie V. 6 das Volk zum Subject, und der Chald. umschreibt es ganz willkürlich. Wenn von ihnen, nach den zusammengehörigen V. 10 u. 11, wie 70, Syr. u. Saad. richtig erkennen, gesagt wird, „sie haben Gott verlassen, um Buhlerei zu hüten," so weicht der Chald. und die Verstheilung davon ab und reissen gewaltsam das „zu hüten" von „Buhlerei." Endlich aber lautet der Schluss von V. 4 nach unserm Texte dem ganzen Inhalte der Stelle so widersprechend, dass deren Ueberarbeitung unverkennbar ist. „Dein Volk wie Haderer eines Priesters" giebt unser Text, dafür haben manche Uebers. (70 und selbst der wörtliche Aquila in der syr. Hex.): mein Volk, der Chaldäer lässt das „wie" weg, der Syrer übersetzt: Dein Volk wie ein streitender Priester, und Dies scheint auch die Uebers. der 70 zu bedeuten. Die alte LA. scheint demnach zu sein: (מְרִיבִים o.) כְּכֹהֵן מָרִיב (הָעָם o.) וְעָם, Volk wie Priester hadert," was allein in den Zusammenhang passt. Denn nachdem vorausgesagt ist: Niemand, mit scharfer Wiederholung des אִישׁ, hat das Recht zu streiten und zu hadern, fügt er dann hinzu: aber ihr hadert Alle, und die Priester stehn dabei an der Spitze. In Zeiten der Priester-

herrschaft mussten solche Aeusserungen Anstoss erregen und sich mannichfachen Milderungsversuchen unterwerfen.

Wir sehen aus diesen Beispielen, dass mancher Zusatz und manche Aenderung dem Texte der 70 fremd geblieben war, aber auch umgekehrt in deren Texte manche Aenderung im Sinne jener Zeit versucht wurde, von der der unsrige verschont geblieben — wie die Weglassung von V. 6 in Hos. 4. Aehnlich ist es mit Jer. 31, 14, wo der Prophet eine glückliche Zukunft verkündend, auch verheisst: „ich werde die Seele der Priester mit Fett sättigen.“ Hier, wo der Priester in freundlichem Sinne gedacht wird, mochte es der damaligen Zeit zusagen, die Priester ausdrücklich als „Leviten-Priester“ zu bezeichnen und dem sinnlichen „mit Fett sättigen“ das Erhöhen derselben zu subsistuiren, da Dies durch die leichte Correctur eines Buchstaben geschehen konnte, so dass es statt: ורויתי נפש הכהנים דשן hiess: ורביתי כ' הכ' בני לוי. Dies drückt die Uebers. der 70 aus: *Μεγαλυνῶ τὴν ψυχὴν τῶν ἱερέων υἱῶν Λευί* (vgl. Schleussn. im Thesaurus s. v. *μεγαλύνω*), wobei jedoch die ächte LA. ורויתי (*καὶ μεθύσω*) sich neben der geänderten erhielt oder später Eingang fand. Dem „Priester-Levitenthum,“ welches der Zeit der griech. Pentateuch-Uebersetzer so gewöhnlich war, verdankt auch das dritte Buch Moses, welches die spätere palästinensische Halachah „Thorath Khohanim,“ die Priesterlehre, bezeichnet, den Namen *Λευίτικον*, *Leviticus* (priester-) levitisches Buch. Die Achtung vor den Leviten scheint auch einer andern Aenderung zu Grunde zu liegen. Das Deuteronomium nämlich hebt es besonders hervor, dass der Levite an allen Freudenmahlen betheiligt werde und schliesst ihm auch Fremde, Waisen und Wittwen an (16, 11 u. 14). An einer Stelle nennt es ihn allein, aber in einer Art, die etwa den Leviten demüthigend erscheinen mochte. „Und den Leviten, heisst es 14, 27, welcher in deinen Thoren, sollst du nicht verlassen“ etc.; ihn nicht verlassen, mochte als ein Ausdruck erscheinen, der ihn gar zu sehr dem Mitleiden empfiehlt. Die 70 streichen es daher, und indem sie die ersten Worte mit dem vorhergehenden Verse verbinden, übersetzen sie: „Du sollst dich

freuen, du und dein Haus und der Levite, welcher in deinen Thoren," und so wird der Levite gerade als ein vollberechtigtes Mitglied jeder Familie mit eingeschlossen.

Während sich die Ueberarbeitung bei den erwähnten Stellen in dem Ausdrucke des innern nationalen Lebens kund giebt, finden wir anderswo deren Spuren in den Beziehungen nach Aussen. Moab und Ammon sind es besonders neben Edom und Philistäa, welche die Geister beschäftigen, auf die sie immer wieder zurückkommen müssen. Wie weit die Ueberarbeitung und Anlehnung sich in dieser Beziehung geltend gemacht hat, ist wiederum nur in wahrscheinlichen Vermuthungen auszusprechen.

Die Stammväter Moab's und Ammon's werden nun, wovon die Propheten nie sprechen, als in Blutschande erzeugt dargestellt (1. Mos. 19, 31 bis Ende), und mit Nachdruck wird wiederholt, dass von ihnen diese Völker abstammen bis heute (V. 37 und 38)*). Sie sind es nun,

---

*) עד היום. Der Ausdruck עד היום הזה bei Völkerzuständen, Namen von Städten und Gegenden u. dgl. ist bekanntlich ein Zeichen späterer Abfassung, indem damit das berichtete Vergangene auch als noch in der Gegenwart dauernd bezeichnet werden soll. Der Ausdruck עד היום ohne הזה kommt blos an 9 Stellen vor, welche die Massorah zu 2. Chr. 26, 20 aufzählt, und bemerkt sie kurz auch die Anzahl zu den einzelnen Stellen. Zwei Stellen, nämlich 2. Sam. 19, 25 und 2. Chr. 8, 16 kommen hier nicht in Betracht, da dort der Sinn ist: „bis zum Tage, da" und הזה nicht stehen kann. Die andern sieben Stellen jedoch lassen auf ungewöhnliche Weise הזה weg, und zwar zwei Male hier, dann 1. Mos. 35, 20 und 2. Kön. 10, 27. Ezech. 20, 31. 2. Chr. 20, 26. 35, 25, so dass es überhaupt später Sprachgebrauch zu sein scheint. Hier ist es jedenfalls mit Nachdruck gebraucht, da der Ausspruch, der und jener sei der Stammvater eines Volkes, sonst ohne diesen Zusatz vorkommt, wie z. B. bei Esau. — דרך כל הארץ wird sonst (Jos. 23, 14. 1. Kön. 2, 2.) für den Tod gebraucht, hier (V. 31) für die geschlechtliche Vermischung und erinnert an den Gebrauch von דרך in Spr. 30, 19 und 31, 3, wie an das späte דרך ארץ (z. B. Mechilta Mischpatim, Nesikin c. 3 zu 2. M. 21, 10: עונתה זו דרך ארץ, auch bei Jalkut das. § 321) — אמש heisst an unserer Stelle (V. 34): gestern Nacht, und so auch im Arab.; allein diese Bed. hat es sonst in der Bibel nicht, vielmehr kommt es sonst in einem Sinne vor, der seine Ableitung von משש und seine Verwandtschaft mit dem späthebr. ממש kenntlich zeigt. Es heisst: fassbar, dicht, bestimmt, nachdrücklich. So sagt Laban (1. Mos. 31, 29): Der Gott eures

deren Töchter Israel zur Buhlerei und zum Götzendienste in der Wüste verführt haben (4. Mos. 25, 1), während im Verfolge (V. 6 ff.) ausdrücklich nicht sie, sondern die Midianiterinnen als Urheberinnen dieses Abfalles bezeichnet werden, wesshalb auch dieses Volk von den Israeliten mit Krieg überzogen ward (V. 14 ff. Cap. 31). Ihnen mag auch der Peorcultus eigen gewesen sein, während die Moabiten dem Khemosch huldigen (21, 29 und häufig). — Das Verfahren der Ammoniter und Moabiter gegen Israel bei ihrem Auszuge aus Aegypten, dass sie nämlich nicht entgegengekommen mit Brot und Wasser und er (ohne weitere genauere Angabe, wer?) den Bileam zum Fluche gemiethet, wird nun Veranlassung, dass diese Völker, auch deren zehntes Geschlecht nicht in die Gemeinde Gottes eintreten sollen bis ewig, man solle sich um ihr Wohlergehn und ihre Angelegenheiten nicht kümmern, d. h. in keine freundschaftliche Beziehung zu ihnen treten (5. Mos. 23, 4—7), und ähnliche Strenge wird gegen den „Mamser," den philistäischen Bastard, beobachtet (V. 3); sie alle sollten aus der Gemeinde Gottes, d. h. aus der „Gemeinde des Exils," ausgeschlossen bleiben (Esra 10, 8). Ihnen werden der Edomiter, als Bruder, und der Aegypter, in dessen Lande Israel ehedem als Fremdling gewohnt, entgegengestellt, gegen sie die Abneigung gemildert und dem zweiten oder dritten Geschlechte der Eintritt gestattet. Diese milde Betrachtung Edom's stimmt nun zwar nicht mit dem Berichte 4. Mos. 20, 14—21, wo der König Edom's, wenn auch Israel sich seinen Bruder nennt, doch das Gesuch um den Durchzug und den

---

Vaters hat nachdrücklich mir gesagt, und Jakob wiederholt (V. 42) den Ausdruck: Mein Mühsal . . . sah Gott und warnte nachdrücklich. Auch 2. Kön. 9, 26 heisst es: Ich habe das Blut Naboth's . . . deutlich gesehn. Hiob 30, 3 ist es von der Dichtheit der Finsterniss gebraucht wie das Verbum in 2 Mos. 10, 21. In der davon abgeleiteten Bed.: in (gestriger) finsterer Nacht finden wir es nur an unserer St. — Ferner wird immer der Mann, von dem eine Frau schwanger wird, als Dativ gesetzt: sie wird ihm schwanger הרה ל (1. Mos. 38, 18. 24. 25), entsprechend dem Ausdrucke: sie gebiert ihm ילדה ל, nur hier (V. 36) ותהבין מאביה, von ihm schwanger werden.

Ankauf von Lebensmitteln unter Drohungen verweigert (vgl. Richt. 11, 17), stimmt aber wohl mit dem im Deuteronomium selbst erstatteten Berichte (2, 3—8), wo die Edomiter nachdrücklich als „Söhne Esau's," als Brüder Israel's bezeichnet werden, die nicht bekriegt werden sollen, durch deren Gebiet die Israeliten als Freunde ziehen und ihren Bedarf um Geld kaufen sollen, was die Edomiter auch wirklich zulassen (V. 29). Allein die Strenge gegen Ammon und Moab stimmt durchaus nicht mit den sonstigen Nachrichten im Deuteronomium. Von einer gehässigen Gesinnung Moab's und seines Königs Balak spricht dieses Buch (ausser unserer Stelle) nicht, vielmehr findet die Verkündigung des ganzen Buches in Moab Statt, dort stirbt Moses, und dort ist sein Grab (34, 5. 6). Als die Israeliten durch die Wüste Moab's ziehen, wird ihnen (2, 8 ff.) Achtung gegen Land und Volk empfohlen, weil jenes dessen dauerndes Erbe bleiben soll, Ammon und Moab werden mit Absicht „Söhne Lot's," also Verwandte der Abrahamiten, genannt. Israel zieht nun wirklich durch das Land; denn nach dem Deuteron. ist der Gebietstheil, worin die Stadt Ar liegt, nicht von den Amoritern eingenommen, vielmehr ist es das Erbe Moab's (V. 9), es wohnt daselbst (V. 29), und gerade hierdurch zieht Israel (V. 18). Bei dem Durchzuge nun durch Moab behindert dieses sie nicht, verstattet vielmehr den Ankauf des Bedarfes (V. 29). Nun nahen die Israeliten dem Gebiete der Ammoniten; auch vor Land und Volk Ammon wird ihnen Achtung empfohlen, indem auch dieses Gebiet deren dauerndes Eigenthum bleiben soll (V. 19—21), und die Israeliten ziehen gar nicht hindurch (V. 37). Dieser ganze Bericht trägt das unverkennbare Gepräge einer nicht unfreundlichen Gesinnung gegen Ammon und Moab und contrastirt auf's Entschiedenste mit der Strenge in Cap. 23. Die Verse 2—9 daselbst erscheinen ganz als aus der Zeit der Restauration des jungen Staates geschrieben, wo philistäische Bastarde, Ammoniter und Moabiter der nationalen Selbstständigkeit so gefährlich waren und die laxe Praxis in Beziehung auf sie bekämpft werden musste. Es wird diese daher mit Entschiedenheit zurückgewiesen und den

Zeitgenossen in Erinnerung gebracht, dass Moabiter und Ammoniter sich den Israeliten auf ihren gefahrvollen Zügen niemals hülfreich bewiesen, vielmehr den Fluch auf sie herabbeschwören lassen wollten. Ihr setzt, fährt die Ermahnung fort, die Edomiter und Aegypter entgegen? Nun, jene sind eure näheren Stammmgenossen, im Lande dieser habt ihr lange geweilt*).

Besonders musste die Verkündigung der früheren Propheten von dem Untergange dieser Völker das neuerwachte Nationalbewusstsein veranlassen, die Erfüllung solcher Prophetenworte, wenn sie bisher noch nicht eingetroffen, nunmehr als nahe bevorstehend zu bekräftigen. Jesaias (Cap. 16) malt die Verwüstung Moab's und schliesst mit der kräftigen Beschreibung seiner innern Haltlosigkeit, wie es an sich selbst verzagend, selbst in seinem Heiligthume nicht mehr zu beten vermag (V. 12). Ein erhabener Schluss einer mächtigen Rede! Noch aber war diese Weissagung in der ersten Periode der Restauration nicht erfüllt, und man fühlte sich zur Nachschrift gedrungen: „Dies ist das Wort, das Gott über Moab gesprochen ehedem. Und nun spricht Gott wie folgt: In drei Jahren wie die Jahre eines Tagelöhners wird vernichtet werden die Ehre Moab's trotz der grossen

---

*) קהל ה׳ kommt sechs Male in den VV. 2—9 vor, sonst nur in dem Munde Korach's und seiner Mitverschworenen, die das Volk damit gegenüber der Unterordnung unter Moses und Aaron hochstellen wollen (4. Mos. 16, 3. 20, 4), sonst noch Mich. 2, 5 und ק׳ האלהים in der der unsrigen entsprechenden Stelle Nehem. 13, 1 und ק׳ עם האל Richt. 20, 2, hingegen 1Kgl. 1, 10 einfach: לא יבאו בקהל לך und 1. Kön. 11, 2 לא יבאו בהם — שׂכר heisst eig. völlig in Dienst nehmen; nur in spätern Schriften heisst es auch: um Lohn eine bestimmte Arbeit auftragen, wie Jes. 46, 6. Esra 4, 5. Neh. 6, 12. 7, 13. 13, 2. 2. Chr. 24, 12 vgl. mit 2. Kön. 12, 12 (1. Mos. 30, 16 wird zu dem Namen Jisachar nur ein Anklang gesucht). — דרש את שלום und ד׳ לש׳ kommt zuerst Jerem. 29, 7. 38, 4 vor, in der Verbindung ד׳ ש׳ וטובת in der weiteren Bed. „Jemandem freundlich gesinnt sein, mit ihm umgehn" nur hier, Esra 9, 12 (wo es nicht blos von Ammon und Moab gilt, vgl. V. 1) und in der entsprechenden St. des Neh., ähnlich Esther Ende: דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו טובה neigt der abgeschwächten Bedeutung zu, welche oben S. 44 A. entwickelt ist.

Menge, und der Ueberrest gering, wenig, nicht viel." (V. 13. 14). Ja, die ältere Redaction dieses Zusatzes scheint noch deutlicher gelautet zu haben: Und nun sage ich, wie die 70 lesen: καὶ νὺν λέγω! Denselben Charakter trägt die Nachschrift Cap. 21. in Bezug auf arabische Stämme: „Denn so spricht Gott zu mir: nach Verlauf eines Jahres „wie die Jahre eines Tagelöhners, da schwindet die Herrlichkeit" Kedar's. „Und der Ueberrest" der Bogenzahl der Helden der Söhne Kedar „wird wenig sein" etc." (V. 16. 17).

Umgekehrt forderte es der freudige nationale Stolz, dass so scharfe Worte der Züchtigung, wie sie Jes. 27, 10 und 11 ausgesprochen und Cap. 28 fortgesetzt werden, dass das harte Wort, es werde Gott nicht Erbarmen und Mitleid haben mit Israel, unterbrochen werde durch tröstliche Verheissung, und V. 12 und 13 schalten daher an einem Orte, wo man es sehr wenig erwartet, die Verheissung ein, die ganze Strecke zwischen Syrien und Aegypten werde wie ein Garbenfeld durchgeklopft werden, und während die übrigen Bewohner dieser Gegend als Hülsen abfallen, die dort lebenden Israeliten allein einzeln aufgelesen und die in den beiden Ländern selbst Zerstreuten sich wieder in Jerusalem sammeln*). Wie viele solche tröstende Verheissungen in Mitten düsterer Strafandrohungen (z. B. 28, 5 und 6) noch dieser späteren Zeit angehören, wird wohl schwer mehr zu bestimmen sein.

Im Cap. 48 des Jeremias ist eine merkwürdige Zusammenstellung von Orakeln gegen Moab aus den verschiedensten Propheten, und zwar mit Aenderungen, die sprachlich eine Abschwächung der ursprünglichen Verkündigungen sind, so dass die Kritik zur Ehre des grossen Propheten hier die Hand eines spätern Ueberarbeiters walten sah. Diese hatte sich, wie es scheint, noch weiter versucht, und wenn unser Text von dieser Verstümmelung frei geblieben ist, so muss doch dieser Versuch ehedem, wie die

---

*) לֵקֵט u. חָבַט sind in Ruth beliebte Ausdrücke. Gleich לְאַחַר אָחָר findet sich nur noch in Koh. 7, 27: אחת לאחת. Vgl. auch den oben S. 77 ff. besprochenen Schluss von Cap. 19.

70 beweisen, Aufnahme gefunden haben. Die Androhungen nämlich gegen Moab und Ammon schliessen mit der Verkündigung (48, 47. 49, 6), dass diesen Völkern in der Zukunft eine Restauration werde, wohl nach ihrer Reinigung. Daran nahm die National-Eifersucht Anstoss, und man strich diesen Schluss, den die 70 nicht haben, der uns aber doch erhalten blieb.

Besonders bot die Stellung, welche Jeremias gegen Nebukhadnezar, Babel und die Chaldäer einnahm, einen mächtigen Antrieb zu Aenderungen und Zusätzen. Jeremias zeichnet Nebukh. als eine unüberwindliche Geissel Israel's und aller Völker, als einen von Gott dazu Beauftragten, d. h. in der Sprache der Propheten als Gottesknecht, Israel müsse sich daher unweigerlich ihm und den Chaldäern unterwerfen, er bedroht desshalb Israel auf's Schärfste, wenn es sich wider ihn zu setzen versuche. Diese Auffassung der Verhältnisse verletzte in der Zeit der Restauration das Nationalgefühl. Nebukh. erschien vielmehr, wie das Buch Daniel beweist, als thierisch verwildert, die Unterwerfung unter ein fremdes Volk als schimpflich, die harten Androhungen gegen Israel aber mussten jedenfalls durch den trostreichen Blick in eine glänzende Zukunft gemildert werden. Die Versuche dazu sehen wir bald in unserm Texte, bald in dem, welcher den 70 vorgelegen, und aus der Vergleichung beider erkennen wir klar, wie die damalige Zeit diese Stellen bearbeitet hat. „Gottesknecht" wird Nebukh. genannt Jer. 25, 9. 27, 6 und 43, 10. Bei den 70 fällt in der ersten St. Nebukh. ganz aus, in der letzten fehlt seine Bezeichnung als Gottesknecht, und in der mittleren verwandeln sie die Worte: „ich gab alle diese Länder (70: das Land oder die Erde) in die Hand Nebukh.'s, des Königs von Babel, meines Knechtes (עבדי) in: ihm zu dienen, dass sie ihm dienen (לעבדו, δουλεύειν αὐτῷ). Wenn es 43, 10 dann weiter heisst: Ich (Gott) setze seinen Thron über diese Steine, so geben die 70 wieder: „und er wird setzen (καὶ θήσει*)). Das sind Milderungsversuche, welche in un-

*) Der Syrer folgt hier, wie häufig in den Proph., den 70; hingegen haben Aquila (in der syr. Hex.) und die Vulg. richtig die 1te Person.

sern Text nicht eingedrungen sind. Mehr Eingang fanden dieselben, wenn sie sich auf das Volk der Chaldäer bezogen, obgleich auch hier der Text der 70 weiter geht. Die Aufforderung des Gedaliah, man möge sich nicht fürchten, den Chaldäern zu dienen (מֵעֲבֹד הַכַּשְׂדִּים) Jer. 40, 9 wird in der Parallelstelle 2. Kön. 25, 24 seltsam verwandelt in den Satz, man solle sich nicht fürchten vor den Knechten (מֵעַבְדֵי) der Chaldäer, die 70 setzen in Jerem. dafür vor dem Antlitze (מִפְּנֵי, ἀπὸ προσώπου*)), wie der Syrer auch in Kön. einfach hat מִן, die 70 hingegen corrigiren in Kön. gleichfalls, ohne einen verständigen Sinn auszudrücken: מֵעֲבוֹר, πάροδον**). Alle diese Correcturen zeigen nur bestimmter auf den ursprünglichen Text מֵעֲבוֹר an beiden Stellen und beweisen nur den Versuch, das Beschämende einer solchen Erniedrigung zu verwischen. Wenn Jer. selbst sagt (27, 12): Bringet eure Hälse in das Joch des Königs von Babel (בעל מלך בבל) und dienet ihm und seinem Volke und lebet (ועמו וחיו), so schrumpft Dies bei den 70 zusammen in die Worte: Bringet eure Hälse und dient dem König von Babel. V. 17 fehlt auch bei uns ועמו, und die 70 lassen die Wiederholung ganz weg. — Als eingedrungen sind auch die Zusätze zu betrachten, welche das Reich Nebukh.'s als nur für kurze Zeit dauernd darstellen. So klingt die Unterbrechung von 25, 11—14 sehr seltsam in Mitten von Verkündigungen der Unterwerfung aller Völker unter Nebukhadnezar, die Berufung auf „dieses Buch, welches Jeremias gegen alle Völker (70: Elam!) prophezeit," prägt ihr geradezu den Charakter einer spätern Bearbeitung auf, u. V. 14 fehlt auch noch bei den 70. Die Hinweisung, dass dessen Reich sich blos auf den Enkel forterben, dann aber anderen grossen Völkern und Königen unterthan werden wird, scheint wieder als Milderung in die Mitte des von der Unterwerfung unter seine Macht handelnden Cap. 27 mit V. 7 eingeschoben zu sein, während die

*) Das darauffolgende τῶν παίδων ist offenbar späterer Zusatz, der auch in der syr. Hex. fehlt.

**) Ueber solche absichtliche Verwechselungen von עבד und עבר vgl. S. 96 A. und weiter unten.

70 diesen Zusatz nicht aufgenommen haben. — Ebenso verhält es sich mit das. 29, 10—14. In der Mitte der Aufforderung, nach Babylon auszuwandern, dort auszuharren, der Bedrohung der davon abmahnenden Propheten wie derer, welche sich nicht zur Auswanderung entschliessen wollen, fast in Mitten des Satzes, der vor dem Vertrauen auf die lügenhaft ermuthigenden Propheten warnt, kommt die Verheissung, dass dieser Aufenthalt blos 70 Jahre dauern werde (ähnlich mit 25, 12 und 27, 7). Die Sache scheint sich so zu verhalten. Auf V. 10 folgte ursprünglich V. 16—20, darauf V. 15, aber ohne das ganz unpassende Schlusswort נבלה, dann V. 21 ff. Nun setzte man zuerst V. 10—14 an die Stelle von V. 16—20, welche nicht blos die falschen Propheten, sondern auch die Zurückbleibenden bedrohen, wie denn auch die letzteren in der Uebersetzung der 70 fehlen, während sie die VV. 10—14 in abgekürzter Form haben; das Wort נבלה am Ende von V. 15 war aber vom Schlusse des letzten zurückgelassenen V. 20 beibehalten. Unser Text jedoch nahm sowohl V. 10—14 auf, wie er 16—20 beibehielt, und V. 15 behielt sowohl sein נבלה wie seine falsche Stellung nach V. 14. — Auch in Cap. 30, dem in der Uebers. der 70 die Verse 10. 11. 15. 22 fehlen, scheint die Hand des Ueberarbeiters gewaltet zu haben.

Auch Cap. 17 scheint eine Ueberarbeitung erfahren zu haben. Seinen Anfang (1—4) lassen die 70 zurück, und schon Hieronymus bemerkt: *forsitan pepercerunt populo suo.* Dass diese Absicht jedoch nicht von dem Uebersetzer, sondern von dem Bearbeiter des ihm vorliegenden Textes herrührt, beweist die Versprengung von V. 3 und 4 nach einer Stelle hin, wo sie ganz unpassend stehn, nämlich in Cap. 15 V. 13 und 14, und zwar mit Aenderungen, welchen man den Zweck der Milderung sehr bald abmerkt*). Ein Zusatz hingegen scheinen die VV. 19—27 zu sein. Jeremias

*) Vgl. besonders קדחה u. עליכם 15, 14, wofür קדחתם u. עד עולם in 17, 4. Hierher gehört auch והעברתי st. והעברתיך, doch berücksichtigen die Uebersetzer, 70, Syrer, selbst der Chaldäer diese Aenderung nicht, und noch der Codex vom J. 916 liest בארץ אשר . . . והעברתי (mit Daleth, doch ohne Suffix), wie mir Hr. Abraham Krochmal (aus Odessa d. d. 29. Dec. 1853) berichtete. Vgl. Kimchi u. Norzi z. St.

der den ganzen Staat unter der Uebermacht der Fremden zusammenbrechen sieht, ist voll von düstern Ahnungen, straft herb den Götzendienst und die Unsittlichkeit seiner Zeitgenossen, aber ist wohl nicht geneigt, einen einzelnen Punkt der Sabbathfeier mit solchem Nachdrucke hervorzuheben, wie es Neh. 13, 15 ff. thut. Dies ist aber gerade im Geiste eines überarbeitenden Schriftstellers, der bei der Restauration des Staates die religiös-nationale Grundlage in der pünktlichsten Beobachtung des Sabbaths erblickt, und ihm ziemt es, diese Ermahnung mit der ganzen Feierlichkeit einzuleiten, mit welcher Jeremias seine Entrüstung über den herrschenden Götzendienst, die eingerissene Unsittlichkeit und seine Verkündigung vom nahen Falle des Staates einleitet. Die Worte 17, 19 und 20 entsprechen nämlich denen in 19, 3 und 22, 2, V. 25 entspricht 22, 4, V. 26 ist aus 32, 44.

In ähnlicher Weise scheint im Propheten Amos eine Aenderung vorgenommen worden zu sein, um nicht eine Herabsetzung Israel's gegenüber den Philistäern stehn zu lassen. Cap. 6, 1 und 2 daselbst ist offenbar eine solche Gegenüberstellung der Philistäer gegen die Israeliten, welche ohne Grund sich in Sicherheit einwiegen: Wehe, ihr Sichern in Zion, die ihr vertraut auf den Berg Schomron, sich nennen das Haupt der Völker, sich bezeichnen als Haus Israel's! Tretet über nach Kalneh und seht und geht von dort nach dem grossen Chemath und steigt hinab nach Gath der Philister! Seid ihr besser als jene Reiche, ist euer Gebiet grösser als das ihrige? In der Urschrift nämlich stand wohl in V. 2: הטובים אתם מן ה' א' רב גְּבֻלְכֶם מִגְּבוּלָם. Dies war anstössig, und man strich אתם, versetzte die beiden letzten Wörter und las, wie alle alten Uebersetzer thun, הטובים statt als Frage — als einen Adjectivsatz: הַטּ, und nun hiess es: „welche (eben genannten Städte) die besten (doch) sind unter jenen Reichen, ist etwa ihr Gebiet grösser als das eurige? Unsere Punctation erhält uns in der Bezeichnung des He in הֲטוֹבִים als Fragepartikel eine Andeutung auf den ursprünglichen Text, aber die Weglassung des einen und die Inversion zweier anderer Wörter lässt noch immer im

Dunkeln. Die Uebersetzer gehn in ihrer Verwischung noch weiter. „Die dünkelhaft Sichern in Zion" machen sie (70, Syrer) zu Verächtern Zion's, die „welche sich stolz das Haupt der Völker nennen" sind ihnen (70), die abschlagen (נקב durchbohren, abschlagen = נקד) die vorzüglichsten Völker, Kalneh lassen die 70 ganz verschwinden, indem sie בְּלֶנֶה lesen, und so wird der Sinn überall abgeschwächt oder ins Gegentheil verkehrt*).

Diese einzelnen Beispiele genügen, soweit die kritische Vermuthung in diesem dunkeln Gebiete vorzuschreiten vermag, den Einfluss der damaligen Zeitanschauung bei Ueberarbeitung des vorliegenden heiligen Schatzes nachzuweisen.

Schon an diesem Punkte ergiebt sich uns nun das Resultat, welches die weiteren Untersuchungen noch klarer hervorstellen werden: Die spätere ausserordentliche Sorgfalt für die Reinhaltung des Bibeltextes darf uns nicht zu einem Rückschlusse auf die früheren Zeiten verleiten. In der älteren Zeit ist die Behandlung des Textes eine weit selbstständigere, ja oft willkürliche gewesen, und die spätere Sorgfalt ist gerade als eine heilsame Reaction gegen dieses lange fortgesetzte Verfahren der eigenmächtigen Textesgestaltung aufgetreten. Neben Abschriften, welche wohl von früherher erhalten und andern, welche nach diesen abgeschrieben und vielleicht im Tempel (ספר העזרה) aufbewahrt wurden, waren die gewöhnlichen cursirenden Exemplare sicherlich sehr willkürlich behandelt und sachlich vielfach mit Zusätzen versehn, überarbeitet und sprachlich verwil-

*) Das ובאו לרם בית ישראל in V. 1 ist sicher auch eine Correctur; ich vermuthe, dass וְקִבְּצוּ gestanden. Offenbar enthält auch unsere Punctation in V. 3 eine Aenderung gegen den Zusammenhang und die alten Uebers. Der Prophet schildert vorher (5, 18 ff.) seine Zeitgenossen als Verehrer der Gottestage und Festversammlungen (des Sabbaths und des Neumonds 8, 5), aber er verdammt sie wegen des heidnischen Opfergepränges, mit dem sie dieselben feiern, und in diesem Sinne sagt er hier V. 3: ותגישון שָׁבָת חמס, und ihr bringt als Opfer dar (vgl. 5, 25) am Sabbathe Gewaltthat. So, שָׁבָת, lesen alle alten Uebers., und auch das בביה כנשחכון des Chald. umschreibt blos; unsre Punctation jedoch verwischt es ganz, indem sie die Zusammenstellung von Sabbath und Gewaltthat scheut.

dert; nur der geringere Theil dieser Corruptelen drang tiefer ein und erhielt sich trotz später scharf geübter Kritik, aber jedenfalls zeigen sich davon in unserm Texte noch genügende Spuren, und für die damaligen Abschriften legen die 70 und der Samaritaner ein vollwichtiges Zeugniss ab. Denn der Text, welchen jene nach ihrer Uebersetzung vermuthen lassen und den dieser in seiner Recension des Pentateuch uns bietet, ist bei jenen keineswegs ein ägyptischer oder alexandrinischer, bei diesem — mit verhältnissmässig wenigen, die samaritanischen heiligen Stätten betreffenden Ausnahmen — nicht ein samaritanischer Text. So lange man sich in dem Wahne befand, dieser abweichende Text sei ein richtigerer, die Aegypter hätten einen alten Bibeltext, wie sie ihn etwa beim ersten Exile mitgenommen, festgehalten, und ebenso hätten die Samaritaner den Pentateuch aus der Hand der zehn Stämme überkommen und bewahrt, während die judäischen Palästinenser denselben umgestaltet: da verband sich allerdings mit diesen Worten noch ein Sinn. Nun aber hat man erkannt, dass jene von der unsrigen abweichenden Recensionen im Ganzen und Grossen schlechter und nachlässiger sind, es wird immer klarer, dass ägyptische Juden und Samaritaner, und zwar letztere trotz ihrer gehässigen Sectenstellung, in der engsten Verbindung mit und religiöser Abhängigkeit von den palästinensischen Juden gestanden. Auch unsere bisherigen Untersuchungen beweisen schon, dass gerade da wo man berechtigt ist, Umgestaltung und Zusatz aus unserer zadokitischen Periode, also aus der Zeit wo schon die ägyptischen Juden räumlich, die Samaritaner geistig getrennt waren, zu vermuthen, diese Recensionen durchschnittlich keine Abweichung bieten, nur etwa in den Propheten die Ueberarbeitung nicht in allen Exemplaren gleichmässig durchgedrungen war, aber doch überall sich scharf ausprägt. Man wird ferner schon mit Recht annehmen, dass die Pfleger sowohl des samaritanischen Garisim-Tempels als auch die des ägyptischen Oniastempels, durch zadokitische Familienbande und -Interessen mit denen des jerusalemischen Tempels verbunden, soweit es verträglich war, Uebereinstimmung unter sich bewahrten, dass

damals keineswegs eine wachsame Kritik thätig war, um den Text des heiligen Buches, insoweit nicht handgreifliche dogmatische Absicht zu Grunde lag, in Verschiedenheit von einander zu erhalten; man nahm sicher gegenseitig von einander an, und wenn auch der Samaritaner damals und später an Nachlässigkeit der Behandlung und, verführt durch seinen Dialekt, an orthographischer und grammatischer Abnormität die judäische Willkür übertraf, und ebenso der Aegypter, verleitet durch geringere Sprachkenntniss, denselben mehr verunstaltet: so bleibt doch die allgemeine Uebereinstimmung von vorn herein sicher, und waren die Veranlassungen zu Abweichungen unter einander nicht so weitgreifend, dass eine solche mächtige Differenz entstehen konnte, wie sie zwischen diesen Recensionen und unserem heutigen Text obwaltet. Und mehr noch als diese Differenz beweist die wesentliche Uebereinstimmung zwischen dem angeblich ägyptischen und dem angeblich samaritanischen Texte. Die frühere Richtung, welche unsere gegenwärtige Recension der der 70 und des Samaritaners nachstellte, erklärte diese Uebereinstimmung einfach damit, dass sie die von der unsrigen abweichende Recension als die ursprüngliche hielt, die sich daher bei diesen beiden alten Zeugen im Ganzen gleichmässig finden müsse. Hat man sich nun aber von der Irrigkeit dieser Ansicht überzeugt, unsern Text im Allgemeinen für den richtigeren erkannt und bleibt zur Erklärung der meisten Abweichungen blos die locale, individuelle, an Secteneifer genährte, durch Unwissenheit erwachsene Willkür der Alexandriner und Samaritaner übrig: wie konnte bei dieser gänzlichen Getrenntheit der Aegypter und Samaritaner, die gerade in den palästinensischen Judäern ihre Vermittelung fanden, zwischen jenen Uebereinstimmung herrschen, während das vermittelnde Glied sich scharf sonderte? Die Lösung dieses Räthsels liegt einfach darin, dass zu jener Zeit der Bibeltext überhaupt, also auch in den cursirenden palästinensisch-jüdischen Exemplaren, sehr abweichend lautete von dem unsrigen; nun besitzen wir zwar meistens den richtigeren und ursprünglichen Text, allein zur Zeit als die Einen übersetzten

und die Andern ihren Text sich feststellten, war derselbe in der Umgestaltung verbreitet, und erst später fingen die palästinensischen Juden an, durch sorgfältigere Kritik ihren Text seiner ursprünglichen Beschaffenheit conformer zu machen. Dieses Unternehmen gehört einer späteren Zeit an, und darum kann auch die ganze Frage in ihrem Zusammenhange, nach ihrem vollen Detail und den historischen Zeugnissen erst dann gelöst werden, wenn uns auch diese späteren Zeiten ihren inneren Anschauungen nach klar geworden sind; was bis jetzt wahrscheinliche Voraussetzung ist, wird dann bezeugte historische Thatsache werden.

# Zweites Buch.

## Geschichte der Bibel von den Makkabäern bis zur hadrianischen Zeit

(140 v. bis c. 150 n. Chr.).

---

## Erster Abschnitt.

### Sadducäer und Pharisäer.

Mit dem tapfern Aufstande und Kampfe einer streng nationalen Partei unter dem Priester Matthatias und seinen Söhnen gestalteten sich die gesellschaftlichen Classen unter den Juden um. Die Zadokiten waren nun nicht mehr die herrschenden Familien; an ihre Stelle traten die Hasmonäer (o. Makkabäer) und später Herodes mit seiner Familie. Allein wenn auch hiemit die Zadokiten den Herrscherthron verlassen mussten, so blieben sie als hohepriesterliche Familie doch noch immer der Kern des Volkes, welches seine religiös-nationale Eigenthümlichkeit in Anschluss an Tempel und Priesterthum erblickte. Wohl nahm Simon der Hasmonäer neben dem Fürstentitel auch Würde und Titel des Hohenpriesters an, und seine Nachfolger folgten ihm auch meistens hierin; wohl erhob auch Herodes, nachdem er die Bande, welche ihn mit den Hasmonäern verknüpft, gewaltsam gelöst hatte, Priester, mit denen er sich verschwägerte, zur Würde des Hohenpriesterthums, um die beiden grossen Volksgewalten möglichst in seiner Hand zu vereinigen. Allein dieses höchste religiös-nationale Institut war einmal seit dem Beginne des neuen Staatslebens in der Familie der Zadokiten erblich gewesen, hatte sich mit ihr identificirt, und mochten auch manche Träger des Hohenpriester-

thums aus dieser Familie sich desselben unwürdig gezeigt haben, so wurde dennoch deshalb der ihr aufgeprägte Stempel der Heiligkeit in den Augen des Volkes nicht verlöscht, und gerade die eifrige nationale Partei, mochte sie auch mit den Personen nicht zufrieden sein, musste sich dennoch an sie, als die natürlichen Vertreter ihres Heiligthums, wenn auch mit widerwilligem Herzen, anklammern. Einzelnen Hasmonäern, die ja doch auch Priester waren, sah man es wegen ihrer persönlichen Verdienste oder wegen ihres religiösen Eifers nach, wenn sie die hohepriesterliche Würde bekleideten; aber mit eifersüchtigem Auge wurden sie bewacht, und der geringste Makel an ihnen, ein Nachlassen der religiösen Strenge liess sie alsbald als gewaltsame Eindringlinge erscheinen. Daher blieben die Zadokiten oder Sadducäer — wie sie aramäisch und griechisch hiessen — immer weiter die wirklichen oder stellvertretenden hohenpriesterlichen Functionäre, sie waren die alten hohenpriesterlichen, adeligen Geschlechter; sie bildeten die priesterliche Aristokratie, in deren Händen sich Macht und Aemter befanden, und ihnen schloss sich eben die alte und neue Aristokratie, Priester und die edlen judäischen Geschlechter, besonders die mit ihnen verschwägerten, an. Die Zadokiten hatten somit aufgehört, die Regenten zu sein, sie waren nicht mehr die Malkhizedek, „die Könige der Gerechtigkeit," nicht mehr die Zaddikim, „die Gerechten," sie standen nicht mehr über dem Volke; die Sadducäer, in welchen die Zadokiten den Kern bildeten, waren nun eine Partei im Volke, eine abgeschlossene aristokratische, welche in ihrer Exclusivität den Zudrang der Masse von sich abwehrte, aber doch als adlige, durch Alter des Geschlechts, durch Priesterheiligkeit oder durch neu erworbenes Ansehn den bedeutendsten Einfluss hatte, eine kleine aber mächtige Partei. Eine Abart von ihnen oder vielmehr eine sich ihnen anrankende Schlingpflanze sind die Beöthusen, welche, dem neuen herodäischen Priesteradel, der Familie des zum Hohenpriester erhobenen Schwiegervaters des Herodes angehörend, mit der ganzen Rücksichtslosigkeit und der Volksverachtung, welche die Herodianer charakterisirt, auftraten. Ihnen

gegenüber stand die nationale Partei als die demokratische; sie war ebensowohl dem Hochmuthe gram, der diese Aristokratie beseelte, wie sie der laxen Vertretung der nationalen Sache durch diese sich an die Herrscher des In- und Auslandes anschmiegenden vornehmen Familien grollte, und dennoch musste sie sich ihnen, und namentlich den Priestern und dem hohenpriesterlichen Geschlechte unter ihnen, als den erblichen Dienern des Heiligthums, als dem Mittelpunkte des nationalen Lebens, anschliessen. Eine zwiespaltige Stellung, die widerspruchsvoll an ihnen nagte, zu beständigen Reibungen gegen einander und in sich selbst führen musste. Die nationale Partei wurde schon früher als diejenige bezeichnet, welche sich von den Völkern der Länder und deren Unreinheit „absonderte“ (נבדל); dieses Charakterzeichen wurde nun mit dem entsprechenden aramäischen Worte der Name der Partei. Sie hiessen nun פְּרוּשִׁים *), Peruschim (aram. Form: Perischin), Pharisäer. Nur eine kurze Zeit, während der Heftigkeit des Kampfes mit den griechischen Syrern nach Aussen und deren Freunden nach Innen, scheint sie den Namen „Chassidim, Asidäer,“ Fromme, angenommen zu haben; mit diesem Namen bezeichnen sie die Bücher der Makkabäer (I, 7, 13. II 14, 6), und man will sie in den חֲסִידִים mehrer Psalmen, welche man dieser Periode zuertheilt, wiederfinden. Bald jedoch kehrten sie zu ihrem ursprünglichen Namen zurück und hielten denselben fest, während die Chassidim, wie es scheint, sich in die asketischen Essäer umgestalteten. Principiell konnte die Differenz zwischen ihnen und den Sadducäern nicht bedeutend sein. Die Stammesreinheit, also die Nichtvermischung mit fremden Völkern, lag der Aristokratie in noch höherem Grade am Herzen, Festtage, Tempeldienst, Priester- und Levitenabgaben hielten die Sadducäer, als ihre Würde sichernd, mindestens ebenso hoch wie die Pharisäer. Allein wo das religiöse Leben den ganzen Staatsorganismus durchdringt, die religiöse Nationalität jedoch von gewissen Familien erblich vertreten wird, muss

*) Chald. und syr. Uebers. von נבדל ist אתפרש.

nothwendig im Laufe der Zeit zwischen den Geschlechtern, welche die religiös-nationalen Interessen in sich verkörpert glauben, und dem eifrigen Theile des Volkes, welcher gerne diesen Geschlechtern sich anschliesst, aber doch nur insoweit sie Träger des von ihm verehrten volksthümlichen Gedankens sind, ein Unterschied hervortreten; bei jenen tritt die geheiligte Persönlichkeit der Geschlechter in den Vordergrund, das Familieninteresse steht ebenso hoch wie die Sache, die angeborene Standes- und Amtswürde erzeugt eine natürliche Strenge, während das Volk die Scheu vor den geheiligten Institutionen religiös bewahrt und nur insoweit auch die Träger ehrt, als sie sich mit ihnen zu identificiren wissen, die Heiligkeit ihrer Person tritt in den Hintergrund, ihre Familienansprüche finden Widerspruch, ihrem eigenmächtigen amtlichen Verfahren sucht man Schranken zu setzen. Nach und nach gehen die religiösen Hoffnungen und Anforderungen noch weiter auseinander. Die Priester-Aristokratie fühlt sich befriedigt in ihrer Macht und will blos die gegebenen Einrichtungen bewahren, selbst den zu grossen Eifer des Volkes mit Argwohn betrachtend; dieses hingegen ist von unruhiger Sehnsucht erfüllt, will die Idee immer weiter ausarbeiten und sie als eine lebendige Kraft sich fortentwickeln lassen. Sie sind, um eine Analogie aus neuerer Zeit anzuwenden, die Independenten, die Puritaner gegenüber den Episcopalen. Dies ist das Bild der Sadducäer und Pharisäer, wie wir es uns aus Berichten, die theils trümmerhaft, theils einer spätern Auffassung angepasst sind, zusammenstellen können.

Die Entstehung der zwei Parteien mit ihrem asketischen Anhange der Essäer war bereits am Ende des zweiten Tempels ziemlich unklar geworden. Josephus weiss weiter Nichts davon zu sagen, als dass sie bereits „aus sehr alter Zeit“ seien (Alterth. XVIII, 1, 2); etwas mehr und in Betreff des Namens der Sadducäer das Richtige, wenn auch in seiner unkritischen Weise, giebt uns Epiphanius (*contra haeres.* I, 1, 14): „Sie nennen sich selbst, sagt er, Sadducäer, indem dieser Beiname von „Gerechtigkeit“ abgeleitet ist; „Sedek“ nämlich bedeutet Gerechtigkeit. Auch war

einst ein Priester, Namens Saduk.“ Der Thalmud schweigt ganz über die Zeit und die Art ihrer Entstehung, nur dass er der Einzige ist, der uns überhaupt mit Existenz und Namen der Boöthusen bekannt macht. Nur ein später Nachwuchs der midraschischen Literatur, der, wie dieses ganze späte Schriftthum, uns manche alte Sage, freilich in eigenthümlicher Nüancirung, erhalten hat, die Aboth des Nathan, giebt ihre Entstehung an. Zu dem Spruche des Antigonos aus Socho nämlich, welcher darauf dringt, Gott zu dienen ohne Absicht auf einen Lohn *), fügt diese Aggadah (c. 5) hinzu: Antigonos hatte zwei Schüler, diese lehrten den Spruch weiter, und so ging er von Schülern zu Schülern. Endlich fingen diese an, genauer darauf einzugehen, und sie sprachen: zu welchem Zwecke lehrten Dies unsere Vorfahren? sollte etwa der Arbeiter, der den Tag hindurch sein Werk verrichtet, des Abends nicht seinen Lohn empfangen? Wahrlich, hätten unsere Vorfahren gewusst, dass es eine andere Welt gebe, dass die Todten auferstehn, würden sie nicht also gelehrt haben. Alsbald trennten sie sich von der Thorah, und so entstanden zwei Sekten, Sadducäer und Boöthusen, jene nach Zadok, diese nach Boöthus genannt. Sie bedienten sich silberner und goldener Geräthe, nicht etwa, weil sie stolz waren, sondern indem die Sadducäer sagten: Die Pharisäer haben selbst die Ueberlieferung, dass sie sich auf dieser Welt abhärmen und in jener doch Nichts haben **). Die Zurückführung nun auf zwei Namen ist richtig, nur dass beide nicht

*) Vgl. oben S. 60 und noch weiter unten.

**) אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונין בדבריו והיו שונין לתלמידי׳ ותלמידי׳ לתלמידיה׳. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו מה ראו אבותינו לומר (דבר זה) אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית. אלא אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם (אחר) ויש תחית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקי׳ וביתוסין צדוקים על שום צדוק ביתוסין על שום ביתום. והיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם שלא היתה דעתן גסה עליהם אלא צדוקי׳ אומרי׳ מסורת הוא ביד פרושי׳ שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום:

Die in Klammern befindlichen Worte stehen bereits in den Ausgaben als erklärende Zusätze.

Schüler des Antigonos, vielmehr Zadok älter, Boëthus aber jünger ist. Auch die vornehme Haltung der Sadducäer und der Spott über die Pharisäer, die eigentlich selbst die Nichtigkeit ihrer Hoffnungen kennten, wird als charakteristisch hervorgehoben, nur dass im Geiste der späteren Zeit ihre Grunddifferenz als eine eschatologische bezeichnet wird. Diesem Berichte von der Entstehung der Sadd. folgen später sämmtliche Rabbinen, nur dass sie gegen den Wortlaut der Aboth Zadok und Boethus selbst zu Häresiarchen machen *).

Ueber das Verhältniss der Sadducäer zu den Hohenpriestern geben uns sogleich die ältesten christlichen Schriften eine vollkommen deutliche Belehrung. Die Apostelgeschichte (4, 1—3) berichtet: „Als sie (Petrus und Johannes) zu dem Volke redeten, traten zu ihnen die Priester und der Hauptmann des Tempels und die Sadducäer... und legten die Hände an sie und setzten sie ein bis auf den Morgen.“ Die Sadducäer erscheinen hier als die Magistratspersonen, die neben den Priestern die Strafgewalt ausüben. Wenn

*) Saadias Gaon (926), der vielleicht die Aboth Nathan's nicht kannte, versetzt gleichfalls in seinem Kampfe gegen die Karaiten — die er, wie so viele Rabbinen nach ihm, mit den Sadd. schlechtweg identificirt — Zadok und Boethus in die Zeit des Antigonos und lässt sie gleichfalls schon als im Kampfe mit den damaligen Lehrern erscheinen. Sie sollen, wie Isaak Israeli (Jessod 'Olam 4, 6) in seinem Namen berichtet, über die Kalenderberechnung gegen die damaligen Gelehrten Einwürfe gemacht und diese, ihnen gegenüber, neue Anordnungen getroffen haben. בני דורו וב"ד של אנטיגנוס איש סוכו התקינו דין ראית הלבנה בחדושה בר"ה כדי לבטל דברי צדוק ובייתוס שהיו טוענים בהם על החכמים במדת זמן החדש. Abraham b. Chija jedoch in Sefer ha-'Ibbur (II, 8, S. 60) lässt gerade diesen Passus aus Saad.' Worten zurück. Dass übrigens Saad. sich die geschichtlichen Thatsachen zurechtlegt, wie er sie zur Begründung seiner Ansichten den Karaiten gegenüber für nothwendig hielt und dass daher die späteren Rabbinen seine Annahmen wieder verliessen, ist hinlänglich bekannt. — Dass der Text der Aboth Nathan's nicht Zadok und Boëthus selbst zu den Anfängern der Häresie macht, sondern erst spätere, deren Aeusserungen missverstehende Schüler, bemerkt bereits richtig der Commentator Abraham Wittmund in Ahabath chessed z. St. (Amsterd. 1777).

der Berichterstatter in die Mitte einschiebt, dass die Sad. besonders die Verkündigung der Auferstehung verdrossen habe, so will er damit, wie Paulus selber gethan (vgl. Cap. 23, 6 ff.), die Hauptschuld auf die winzige Anzahl der verhassten Sadducäer wälzen, und die den Pharisäern anhängliche Masse des Volkes für sich gewinnen. Allein dass gerade die Sadducäer Hand an sie legten, liegt eben in ihrer richterlichen Stellung. Mit nackten Worten giebt dieses Verhältniss aber an Cap. 5 V. 17: Es stand aber auf der Hohepriester und Alle, die mit ihm waren, welches ist die Secte der Sadducäer *). — Josephus, der zweite Zeuge, zeigt sich auch hier wieder in seiner oberflächlichen und ausländisch färbenden Art, und dennoch legen seine Angaben ein genügendes Zeugniss ab für das richtige Sachverhältniss. Im Allgemeinen berührt er den engen Zusammenhang der adligen Priesterpartei — er selbst bezeichnet sie als solche zum Ruhme des eignen Geschlechts im Anfange seiner Selbstbiographie — mit den Sadducäern nicht; nur von einem Hohenpriester, dem jüngeren Anan, berichtet er, er habe der Secte der Sadducäer angehört (Alt. XX, 9, 1). Allein die ganze Stellung, die er Priestern und Hprn. wie Sadd. einräumt, zeigt ihr gleiches Verhältniss zum Volke. Die Hpriester, trotzdem er ihnen als Trägern des Heiligthums gerne Verehrung beweisen und zuwenden möchte, werden doch vielfach als gewaltsam und hart dargestellt; es wird ihre Anmassung getadelt, dass sie

*) Die harmonischen Evangelien geben darüber keine Nachricht; dort erscheinen neben den Hohenpriestern immer die Aeltesten und die Schriftgelehrten; nur ein Mal werden in Matth. (21, 45) die Pharisäer neben dem HP. genannt, was aber wohl irrthümlich ist st. Schriftgelehrte, und was auch in den entspr. St. der beiden andern Evang. nicht vorkommt. Anders das vierte Evangelium. Dieses hat sich ganz aus dem Judenthume herausgelebt, spricht durchgehends von den „Juden" wie ein nicht zu ihnen Gehöriger, es kennt die Sadducäer gar nicht, blos die Pharisäer, deren Einfluss ein alleinherrschender geworden, sind ihm bekannt, und es nennt sie, die in seinen Augen die Herren sind, neben den Hprn. 7, 32. 45. 11, 47. 57. 18, 3. Ein vielleicht nicht unwesentliches Moment zur Evangelienkritik!

ihre Knechte nach den Scheunen geschickt hätten, damit diese die den Priestern geziemenden Zehnten wegnähmen (das. 8, 8 u. 9, 2). Den Priestern nämlich waren allmälig die Levitenzehnten zugefallen, und Josephus lebt so in diesem Gebrauche, und er setzt ihn (z. B. Leben 12 u. 15) als so ganz sich von selbst verstehend voraus, dass er ihn auch auf das Alterthum überträgt. Wenn er (Alterth. IV, 4, 3), die mosaische Gesetzgebung beschreibend, den Levitenzehnten bespricht und da die Leviten nicht verschweigen kann, so sagt er doch, dass er den Leviten und Priestern zukomme, und Samuel's Eltern, die er selbst Leviten nennt, lässt er in Siloh die Zehnten (nicht etwa die Hebe vom Zehnten) darbringen, also den Priestern geben (das. V, 10, 2 u. 3). Was nun früher widerrechtlich die Priester an sich brachten, das nahmen dann gewaltsam die Hohenpriester, d. h. die Familien, aus denen die Hpr. gewählt wurden, als ihr Recht in Anspruch. Während die Pharisäer von ihm ferner als die Zahlreicheren und Volksbeliebten dargestellt werden, sind die Sadducäer zwar gering an Anzahl und ohne moralischen Einfluss auf das Volk, dennoch aber die Vornehmen, Mächtigen und die Würdenträger, die jedoch in ihrer Amtsführung, wenn auch widerwillig, sich den Ansichten der Pharisäer fügen müssen (Alt. XIII, 10, 6. 15, 5 u. 16, 2 (vgl. jüd. Kr. I, 5, 2 u. 3). XVII, 2, 4 (vgl. jüd. Kr. I, 29, 2). XVIII, 1, 3 u. 4 *). Das deut-

*) Es ist seltsam, wie diese Stelle gerade ihrem Sinne entgegen aufgefasst werden konnte. So z. B. bei Winer im RWb. Art. Sadd. Während er selbst die Worte des Jos. anführt, die S. seien *πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασι*, missversteht er die darauf folgenden Worte gänzlich. Denn Jos. fährt fort: *Πράσσεταί τε ὑπ' αὐτῶν οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ Φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.* Darin findet W., die S. seien durch die Ph. meist von der öffentlichen Wirksamkeit verdrängt worden und hätten sie überhaupt nicht gesucht, und beruft sich dann nochmals auf diese Stelle gegen Grossmann, der freilich wieder seinerseits den Gegensatz übertreibt. Die Stelle heisst aber: „geschehen (nach ihren Ansichten) konnte von ihnen durchaus Nichts. Denn sooft (o. wann, aber nicht wenn) sie zu

lichste Bild der damaligen religiösen und bürgerlichen Verwaltung liefern uns die thalmudischen Urkunden, wenn wir sie zu lesen verstehen. Es liegt im Geiste einer späteren Zeit, das entschwundene Alterthum, namentlich wenn dieses als die glückliche Zeit der Selbstständigkeit gegenüber dem gegenwärtigen Drucke erscheint, in verherrlichendem Glanze darzustellen, und so unterlässt auch nicht der Thalmud, im Allgemeinen die Epoche des zweiten Tempels, Priesterthum und Synedrium dieser Zeit in strahlendem Farbenglanze zu betrachten. Dennoch sind die historischen Traditionen zu mächtig, die Erinnerung daran, dass der nunmehr geltende Pharisäismus in beständigem Kampfe gegen die ihn verleugnenden Autoritäten erst mühsam sich durchzuringen hatte, zu lebendig, als dass deren Ausdruck verschwiegen werden konnte. Je älter daher die Quellen, je mehr sie auf dem heimischen, dem palästinensischen Boden geblieben sind, um so ungetrübter fliessen sie, desto reiner spiegeln sie das Bild der wirklichen Geschichte wieder. Wie den Thalmudisten aus der vormakkabäischen Zeit eine jede Erinnerung an die herrschenden Hohenpriester entschwunden ist und nur Simon „der Zaddik" auftaucht, wie ihnen der Makkabäerkampf selbst zusammenschrumpft und nur die Gestalt des Alkimos als ein bleicher Schatten neben seinem frommen Verwandten Jose b. Joeser hie und da erscheint: so treten bei ihnen aus der ganzen Makkabäer-Periode die Namen Jochanan (Hyrkan) und (Alexander) Jannai nebst seiner Frau Salome (Alexandra) hervor, die sie mit einander verwechseln, sogar zuweilen identificiren und auf welche sie alle sonstigen Ereignisse übertragen, und zwar knüpft sich die Erinnerung an diese beiden, weil zu ihrer Zeit das Zünglein der Entscheidung zwischen den sonst in

---

Aemtern gelangten, stimmten sie, wenn auch unwillig und mit Zwang, dem was der Pharis. sagte, bei, weil sie sonst nicht von der Menge geduldet worden wären." Die Widerwilligkeit bezieht sich auf ihre Fügsamkeit in die Ansichten der Ph., nicht aber auf ihre Bekleidung von Aemtern, wie die Stellung des μέν ... δέ klar beweist. Von dieser gezwungenen Fügsamkeit werden wir auch bald im Berichte des Thalmuds hören.

unbestreitbarem Besitze verharrenden Sadducäern und den Pharisäern unsicher schwankte, jener Anfangs den Ph. hold war, dieser aber seiner Frau anrieth, sich den Ph. anzuschliessen und dieselbe wirklich eine Zeit lang alle Gewalt ihnen überliess. Nur aus der jüngsten, der herodianischen Zeit treten die Namen der hohenpriesterlichen Familien hervor, und sie werden mit bitterem Tadel genannt. „Wehe mir, sagt ein Jerusalemite, um das Geschlecht des Boëthus, weh mir ob ihres Spiesses! Wehe mir um das Geschlecht des Katharos (Kantharos), weh mir ob ihrer Feder! Wehe mir um das Geschlecht des Chanan (Ananias), weh mir ob ihres Schlangengezisches! Wehe mir um das Geschlecht des Ismael b. Phabi, weh mir ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!“ *). Unmittelbar vorher wird gleichfalls von der Gewaltthätigkeit gesprochen, mit welcher die „Grossen der Priesterschaft“ in das Privateigenthum sich Eingriffe erlaubten. Von der Keckheit der Priester, der Insolenz der „jungen Priesterbrut“ (Pirche Khehunnah) redet der Thalmud an vielen Stellen. Er weiss es gleichfalls, dass dieselben sich den Zehnten angemasst, und ein genaues Eingehn in die Relationen scheint die Annahme zu begünstigen, dass sich Dies aus den Zeiten Johann Hyrkan's herschreibt **). Die genannten Familien sind es übrigens, die neben einigen andern auch von Josephus genannt und angeklagt werden, auch sonst noch im Thalmud vorkommen. Das allgemeine

*) Thossefta Menachoth Ende; b. Pessachim 57a. Den Referenten, Abba Josef b. Chanin, nennt die Thoss. einen אריש ירושלים, die Gem. lässt diese Bezeichnung zurück. Sonstige kleine Abweichungen zwischen den beiden Texten sind ohne Bedeutung, da namentlich die Thess. uns in sehr fehlerhafter Gestalt vorliegt, und ich lege auch auf den fünften Namen, den die Thoss. nennt, „das Geschlecht Elisa's,“ um so weniger Gewicht, als auch bei ihr ein charakterisirender Tadel für das fünfte Geschlecht fehlt.

**) Vgl. besonders Maaser scheni Ende und j. G. das., ferner j. Khethub. 2, 7 und b. das. 26 a. und Jebam. 86 b., während Thoss. Peah c. 4 eine Correctur erfahren hat.

Urtheil des Thalmuds aber über die Hpr. des zweiten Tempels ist so hart, dass er auf sie die Stelle: die Jahre der Frevler werden kurz sein (Spr. 10, 27) anwendet (j. Joma 1, 1 b. 9 a), und dass selbst der Tempel den Ruf habe erschallen lassen: Geht weg von hier, ihr Söhne Eli's, ihr habt das Gotteshaus verunreinigt! Ein Ruf, der die stärkste Demüthigung der Zadokiten, der auf ihre Abstammung von Zadok und Elasar Stolzen, enthalten musste *). Ein Glied aus dem Hause des Ismael b. Phabi scheint sich zwar auch einer milderen Beurtheilung zu erfreuen, sowohl bei Josephus als im Thalmud (Pessach. a. a. O. Kherith. a. a. O.); allein anderswo wird er, wie wir bald sehen werden, gerade als Sadducäer bezeichnet. Denn dass das Andenken der Hohenpriester mit dem Male des Makels behaftet blieb, hat gerade seinen Grund darin, dass man sie in beständigem Kampfe wusste mit den Pharisäern, dass sie in ihre Deutungen nicht immer eingingen, eine Thatsache, welche die Tradition gewissermassen wider ihren Willen offenbart. Die Mischnah verschweigt dieselbe wirklich fast ganz mit sichtbarer Aengstlichkeit. Leise deutet sie nur die Möglichkeit an, dass der Hpr. beim Tempeldienste am Versöhnungstage hätte von den angenommenen Satzungen abweichen können, ohne zu sagen, dass Dies wirklich vorgekommen sei (Joma 1, 5), sie giebt zu, dass die Sadducäer eine andere Ansicht haben über die Reinigung, welcher sich der Hohepriester zu unterziehen habe, bevor er sich anschickt, die rothe Kuh zuzubereiten (Parah. 3, 7), aber man schliesst daraus nicht, dass die Hpr. wirklich der sadd. Ansicht gefolgt seien oder doch dieselbe gebilligt hätten. Man könnte glauben, wie Dies bisher wirklich geschehen, die Sadducäer seien eine Gelehrtenschule, eine religiöse Secte gewesen, die über diese Gegenstände wie über Anderes abweichende Ansichten gehabt, ohne dass ein engerer Zusammenhang

---

***) J. Sukkah 4, 6. b. Pessachim 28a. Dahin zielt auch die Tradition, das Geschlecht des Jannai, der antipharisäischen Makkabäer, stamme von Eli ab. j. Thaan. 4, 2 und Beresch. rab. c. 98. (an letzterem Orte die richtigere Lesart: רבית ינאי st. ר' des Je

zwischen ihnen und dem Priesterthume angenommen werden dürfte. Das eine Mal (Suk. 4, 9), wo die Mischnah von einer thatsächlichen Abweichung spricht, bei den Wasserlibationen am Hüttenfeste, spricht sie so dunkel darüber, erwähnt gar nicht der Sadd. oder Boëth., und hebt so nachdrücklich hervor, dass das ganze Volk gegen den abweichenden Priester mit ihren Ethrog geworfen habe, dass man auch hier den engen allgemeinen Zusammenhang der Priester mit den Sadd. nicht erkennt und keine Ahnung hat von deren Macht. Weit offener ist die Thosseftha und ihr folgend die beiden Gemaren. Am ersten Orte berichten Thoss. und Gemaren (Joma c. 1 und j. 1, 5, b. 19 b.), dass einst ein boëthusischer Hpr. die abweichende Ansicht ausgeführt habe, und charakteristisch ist der Tadel, welchen sein Vater ausspricht: obgleich wir diese Ansicht hegen, so haben wir uns doch in der Praxis nach dem Willen der Lehrer (Pharis.) gerichtet, oder, wie die b. G. es ausdrückt: Wenn wir auch Sadd. sind, so fürchten wir uns doch vor den Phar. — ganz die Worte des Josephus, dass die Sadd. im Amte, wenn auch wider ihren Willen, die Vorschriften der Phar. befolgen. Nicht minder berichtet uns bei der Bereitung der rothen Kuh die Thoss. (Parah c. 2, vgl. Maim. und Simson zu 3, 5, und letztern zu 3, 8), dass Ismael b. Phabi der sadd. Ansicht habe Folge leisten wollen, aber daran verhindert worden, ebenso ein anderer Hpr., dem es Jochanan b. Sakkhai vereitelt habe*). Bei den Libationen endlich sagen wiederum Thoss. (Suk. c. 3) und Gemaren (j. 4, 6, b. 48 b.), ein Boëth. oder Sadd. habe sich diese Abweichung gestattet. Aber auch der jerus. Gemara sieht man es an, wie ihr diese Facten unangenehm sind, und sie möchte gern durch eine und dieselbe Person alle drei Abweichungen vorgenommen wissen. Es sind trümmerhafte Traditionen von der geschichtlichen Thatsache, dass eben

*) Naiv ist die Auffassung eines Glossators zu Simson an letzt. O., welcher sich gar nicht denken kann, dass man einen Sadd. als Hpr. geduldet habe, und desshalb Johann Hyrkan bis zu Jochanan b. Sakkhai's Zeit leben lässt.

die Aristokratie, an deren Spitze die vornehmen priesterlichen Familien standen, eine Partei bildeten neben der religiösen Demokratie, die gezwungen war jener sich anzuschliessen und dennoch wiederum sie bekämpfte. Die ganze trotzige Stellung des Priesterthums und der sich ihm Anschliessenden erhellt sogar aus den Vorrechten, die man ihnen widerwillig eingeräumt. Früher gaben sie offenbar nicht den jährlichen Tempelbeitrag von einem halben Schekel und man stellte die Lehre auf, der Priester sündige, wenn er ihn gebe; erst zur Zeit der Tempelzerstörung wagte man den Ausspruch, es sei keine Sünde, wenn er ihn gebe, und endlich sprach man aus, er sei dazu verpflichtet, dennoch aber blieb die Halachah, man pfände die Priester nicht „um des Friedens willen (מפני דרכי שלום)," d. h. weil sie Streit darüber erheben würden*). Ebenso wird das Vorrecht, zuerst aus der Thorah vorzulesen, ihnen auch blos als „des Friedens wegen" ertheilt bezeichnet**), ja ihre ganze priesterliche Existenz wird eigentlich in Frage gestellt, indem die Bürgschaft für ihre ungetrübte Abstammung bezweifelt wird und sie nur als im Besitze befindlich betrachtet werden. Dennoch bleibt es feststehend, dass der Priester in jeder Beziehung allen Uebrigen vorangehe (Horajoth Ende), was man freilich gegenüber der Gesetzgelehrsamkeit immer mehr zu beschränken suchte. Und nicht etwa blos solche gesellschaftliche Ehrenvorzüge wurden ihnen eingeräumt, sondern auch die amtlichen Würden waren in diesen Familien gewissermassen erblich. Das Priestergericht (בית דין של כהנים), welches in der Halachah zuweilen erwähnt wird, fungirte nämlich nicht blos in Tem-

*) Schekalim 1, 3 und 4. Die j. G. das. fühlt, dass es für die sittliche Würde der Priester verletzend ist, dass sie sich der Ausführung eines pflichtmässigen Verfahrens gewaltsam widersetzen sollten, und sie ändert den Satz dahin, man unterlasse bei ihnen die Pfändung aus Ehrerbietung (מפני דרך הכבוד . . . כיני מתניתין אין); so die Ausgaben der j. G., während in unsern bab. Thalm.-Ausg. fälschlich und ohne allen Sinn (3 a.): מפני דרכי שלום . . . אין מתניתא היא)!

**) Gittin 5, 8, und auch hier möchten die Gemaren das. darin ein von der Bibel ihnen gewährtes Vorrecht erblicken!

pelangelegenheiten (wie Pessachim 90 b.) und nicht blos in ehelichen Angelegenheiten, die etwa blos den Priesterstamm betrafen oder überhaupt die vornehmen Familien, welche mit dem Priesteradel in verwandtschaftliche Verbindung traten (wie Kheth. 1, 5*)). Vielmehr treten auch in allgemeinen Angelegenheiten die Priester als Behörden auf, welche, wenn ihnen auch nicht immer von den „Gelehrten" beigestimmt wird, Entscheidungen treffen, wie bei der national so hochwichtigen Feststellung des Kalenders durch Zeugenaufnahmen über das Sichtbarwerden des Mondes (Rosch ha-Schanah 1, 7), und die Glieder der hohenpriesterlichen Familien (בני כהנים גדולים) vertreten in Civilrechts-Fragen abweichende Grundsätze (Kheth. 13, 1 und 2, vgl. noch j. Schekalim 4, 4).

Dieses Verhältniss hat man sich so zu denken. Zuerst bildete der Hohepriester, und überhaupt die Glieder der hohenpriesterlichen, priesterlichen, levitischen und übrigen vornehmen Familien, d. h. die Sadducäer, das Patriciat, aus welchem die Senatoren hervorgingen, sowie aus deren Mitte dann wieder die Beamten gewählt wurden. Dies war also der geborene privilegirte und herrschende Stand, dem erst allmälig das Volk, d. h. die Pharisäer, zuerst den Einfluss, das öffentliche Vertrauen abrang und endlich auch einen Theil der Macht abtrotzte. Ausdrücklich ist es noch Grundsatz in der Mischnah, dass beim Criminalverfahren nur Richter aus dem Priester- und Levitenstande und solche Israeliten, welche mit dem Priesterstamme sich verschwägern, das Collegium bilden können (Sanh. 4, 2)**). In

*) Sie legten in dieser Beziehung den weiblichen Gliedern der Familien Vorrechte bei, indem sie ihre Geldansprüche höher stellten „und die Gelehrten wehrten ihnen nicht," vgl. auch die Baraitha's und Gemaren z. St. Die Ueppigkeit dieser Familien und der ganzen Provinz Judäa, die besonders von den Reichen bewohnt wurde, geht gleichfalls aus dieser St. hervor, wie sonst noch die Jerusalemiter als frivol und lüstern bezeichnet werden.

**) המשיאים לכהונה ist offenbar enger zu nehmen, als die Gemaren es thun und damit nur Bastardgeschlechter oder Proselyten ausgeschlossen glauben; es sind vielmehr lediglich die Patricier. Eine

noch weiterer Ausdehnung stellt eine offenbar ältere Tradition als Grundsatz auf: Es ist Vorschrift, dass in jeder Gerichtsbehörde Priester und Leviten sein müssen; jedoch wird dann, wohl als späterer Zusatz, die Milderung hinzugefügt: sind jedoch nicht Priester und Leviten darin, so wird das Gericht nicht dadurch untauglich. Diese Tradition findet sich nur in Sifre zu 5. M. 17, 8 (auch angef. bei Jalkut), während die Thalmude dafür keinen Raum gefunden haben*). Dieses Verhältniss bestätigt indirect auch Josephus; denn offenbar spricht er aus seiner Zeit heraus, wenn er (Alterth. IV, 8, 14) der mosaischen Gesetzgebung die Bestimmung beilegt, in einer jeden Stadt solle ein Magistrat von sieben Personen (die sieben „Amarkholim" in der gleich zu besprechenden M. Schekalim 5, 2, später bekannt unter dem Namen העיר (ז' טובי**) eingesetzt werden, die auch die Gerichtsbehörde bildet, und einem jeden Magistrate sollten zwei Leviten beigesellt sein, und es scheint, dass dieses Siebener-Collegium erst allmälig sich der aus zweien bestandenen levitischen Behörde angeschlossen und die Macht mit ihr getheilt habe. Die Erinnerung an diese Duumviri, welche die Erzählung von der Susanna als Thatsache berichtet (vgl. bes. V. 5: es wurden in jenem Jahre zwei Aelteste aus dem Volke zu Richtern erwählt), hat sich in der palästinensischen Tradition, trotz der Unverträglichkeit derselben mit der Halacha, erhalten. „Man setzt zu einem Magistrate über das Volk (שרדה על הצבור) nicht weniger als zwei Personen," berichtet die M. Schekalim 5, 2, und weil Dies jedoch der späteren Halachah widerspricht, welche mindestens ein Collegium von drei Personen verlangt, wurde diese Bestimmung auf Geldangelegenheiten, und zwar lediglich auf das Einsammeln der

---

Ahnenprobe zu Heirathen in den Priesterstamm verlangt die M. Kidd. 4, 5. — Interessant ist die Stelle Thoss. Sanh. c. 4. Dort heisst es von der Gesetzrolle, welche sich der König abschreiben soll: ומניחין אותו בב"ד של כוהנים ובב"ד של לוים ובב"ד של ישראל המשיאי לכהונה.

*) Maimon. Mischneh Thorah Sanhedrin 2, 1 und 2 hat jedoch beide Anordnungen.

**) Gleich שבא in *B. H. chron. Syr.* 177, 3, *opp.*

Armenbeiträge beschränkt, eine Beschränkung, welche dieser alten Tradition ganz fremd ist*). Diese Duumviri sind die Sugoth, welche die Tradition sehr wohl kennt, aber sich nur selten (M. Peah 2, 6. Thoss. Jadajim c. 2 angef. bei Simson das. 4, 3) auf sie beruft, als beanstande sie deren Autorität. Die Tradition rechnet zwar von Josse b. Joeser und seinem Genossen an bis auf Hillel und Schammai herunter, also die ganze makkabäische und die erste herodianische Zeit, fünf auf einander folgende Geschlechter von zwei Männern auf, welche als die Schulhäupter, als die Fortleiter der Tradition erscheinen (Aboth 1, 4—15. Chagigah 2, 2), und sie bezeichnet je Einen von ihnen immer als „Fürsten," den Andern als „Präsidenten des Magistrats." Allein nur die Thoss. das. nennt sie „Sugoth," und diese Begründer und Fortleiter der pharisäischen Tradition scheinen vielmehr die pharisäische Volksbehörde gewesen zu sein, welche sich den wirklich herrschenden Duumviri entgegensetzte und allmälig an Ansehen wuchs. Die spätere palästinensische Erzählung sieht eben die Vergangenheit im Lichte ihrer Zeit und macht aus dieser heraus ihre Heroen zu „Fürsten" und Vorsitzern**). Und dennoch war die Erinnerung an die widerpharisäische Gesinnung der wirklichen Duumviri nicht ganz erloschen. Zu der Stelle aus Schekalim, welche die Zweiherrschaft erwähnt, nennt uns die j. G. den Titel dieser Zweiherrscher; es sind die קתוליקין, die *καθολικοί*, die beiden höchsten Beamten über das Gemeinwesen, auch die Verwalter des öffentlichen Schatzes, anknüpfend an die zwei Leviten Khonanjah und Schimei in 2- Chr. 31, 12. u. 13, und die hebr. Uebersetzung dieses Namens ist אִישׁ פֶּל oder in einem Worte אֶשְׁכֹּל***). Von

*) In der M. ist בממון, welches in den j. Thalm.-Ausg. fehlt, erst später eingeschoben, eben gemäss der Beschränkung in b. Baba bathra 8 b., welche die j. G. nicht erwähnt.

**) Vgl. über diese Sugoth noch unten.

***) Diese Erklärung, welche ähnlich bereits eine alte Autorität in b. Sotah 47 b. giebt, אִישׁ שׁוֹכֹל בּוֹ, ist wohl die richtige, daher auch in Sifre zu 5. Mos. 32, 32 allgemein für „grosse, ausgezeichnete Männer." Dass die Anspielung auf Rebe, אֶשְׁכֹּל eben blos Anspielung und Ein-

diesen Ischkholin oder Katholiken berichtet nun die Mischnah (Sotah 9, 9), mit dem Tode des Jose b. Joeser und Josef b. Jochanan hätten dieselben aufgehört; die richtige Deutung dafür giebt die Baraitha (in j. G. das.), indem sie sagt, alle „Sugoth“ nach Moses bis Jose b. Joeser und Genossen seien mit einem Makel behaftet und dessgleichen von dieser Zeit an bis zu Juda b. Baba, dem auch anderweitig vielgerühmten frommen Manne, dem Mitgliede der Familie Baba, welche auch Josephus, Alt. XV, 7, 10, als angesehene und volksbeliebte Gegner des Herodes rühmt. Also in der ganzen Zeit gab es mit Ausnahme der Genannten keine Sugoth oder Ischkolim, welche den Anforderungen der Pharisäer entsprachen, und Dies drückt eben die M. so aus, als habe es überhaupt gar keine Ischkolim mehr gegeben. Der j. G. ist diese Behauptung, die noch dahin erweitert wird, dass erst mit Akiba wieder ein „Ischkhol“ erstanden, anstössig und sie setzt ihr eben die „Sugoth“ entgegen, meint jedoch, diese hätten keine verwaltende Macht besessen, was in Beziehung auf die von der Tradition als „Sugoth“ genannten Personen wohl richtig sein mag, aber gewiss nicht von den wirklichen gilt, und die Gem. vergisst bei dieser Lösung die Angabe der M., dass je Einer der „Sugoth“ immer Fürst, der andere Präses des Collegiums gewesen. Daran dass irgend ein Makel an den „Sugoth“ gewesen, nimmt die j. G. keinen Anstoss, wohl aber die b. G., welche diese Nachricht Themurah 15 b. mittheilt; sie lässt daher den ersten Theil des Satzes, der den Tadel über die vormakkab. Zeit ausspricht, ganz weg, stellt die „Ischkholin“ derselben vielmehr als ganz untadlig dar, den Makel der makkab. Ischkholin aber findet sie darin, dass sie in einer einzigen Ritualfrage unter sich getheilter Meinung waren*). Das Ergebniss aus dieser getrübten

---

schiebsel in die M. ist, ist anerkannt. Die Bildung ist wie in dem späthebr. אַמְרְכָל (welche die Mischn. Schek. als Septemviri anführt und die j. G. daselbst als unter den Katholiken stehend bezeichnet), wohl auch wie in dem aram. אַרְדִּיכָל.

*) Die b. G. ist übrigens in ihrer Darstellung hier so unklar, dass sie nur durch die Hinzunahme der Stelle in der j. G. Sotah [illegible]

Relation ist jedoch offenbar, dass es früher Duumviri gab, welche die höchsten Verwaltungs- und richterlichen Beamten waren, die aber im Andenken der Nachwelt, weil die Würde in vornehmen Geschlechtern erblich war*) und ohne Rücksicht auf die allmälig unter den Pharisäern entstandenen und erstarkten religiösen Gelehrtenschulen verfuhren, als sadducäisch einen übeln Ruf erlangten und gerne ignorirt wurden. Während sich die zuletzt besprochene Baraitha das Institut der „Ischkholin" oder „Sugoth" unmittelbar nach Moses beginnend denkt, hat eine andere Tradition, welche die j. G. Maasher scheni Ende und Sotah 9, 10 aufbewahrt, doch auch wieder das wohl richtige historische Datum, wenn sie die Einführung desselben dem Johann Hyrkan zuschreibt. — Diese Behörde der Zweimänner ragt jedenfalls in eine Zeit hinauf, in welcher der Einfluss der römischen Rechts- und Verwaltungspraxis noch nicht den jüdischen Staat beherrschte und in Palästina deren Aufnahme noch nicht veranlasste. Der Name *καθολικοί*, der der römischen Verwaltung fremd ist, weist vielmehr auf eine in den syrisch-griechischen Städten heimische Würde hin, und wenn auch bei dem Dunkel, welches noch auf den innern Einrichtungen dieser Städte lagert, für sie dieser Name noch nicht gefunden ist, so berechtigt doch die Würde der *καθολικιανοί*, welche die constantinische Zeit nach den damaligen Rechtsglossarien für „Schatzmeister, Kassen- und Rechnungsführer" kennt, zu dem Schlusse, dass das Wort *καθολικός*, von dem *καθολικιανός* abgeleitet ist, früher eine höhere Würde bedeutete, welche mit dem Auftreten des byzantinischen Absolutismus auf eine geringere Stufe herabsank und seine Umgestaltung auch in der Umwandelung des Namens ausdrückte. In den rabbinischen Schriften bleibt jedoch der *καθολικός* der unumschränkte Hausverwalter des Hofes, der Majordomus. — Diese alte Würde der Zweimänner wurde aber bei der Zunahme des römischen Uebergewichtes durch

*) Auch die Erblichkeit bestätigt die Halachah überall und ganz entschieden die Thoss. Schek. c. 2 mit den Worten: כל הקודם בנחלה קודם בשררה, freilich mit der Beschränkung: ובלבד שיהא מנהג מנוחתו

die in Rom so vielgeltenden *Duumviri*, welche ausdrücklich auch als *juri dicundo* bezeichnet werden und welchen in den mit römischem Bürgerrechte belehnten Provinzialstädten die höchste Macht eingeräumt war, umsomehr befestigt. Es ist natürlich, dass der Widerwille der antirömisch gesinnten Demokratie gegen die Duumviri, welche schon früher als eine sadducäisch aristokratische Institution mit Misstrauen betrachtet wurde, umsomehr wuchs, als auch nach römischer Sitte alle Nichtbesitzenden der bürgerlichen Ehrenrechte verlustig waren.

Und dieses Duumvirat erhielt sich in seiner gesetzgeberischen und richterlichen Thätigkeit bis zum Ende des jüdischen Staatslebens, und wenn auch dessen Macht in den höhern Fragen und in Gegenständen des Criminalrechts durch die römische Oberherrlichkeit geschmälert wurde, so blieb sie doch in der Civilgesetzgebung und Rechtsprechung, wenn auch die Pharisäer, und so auch die von ihnen geleitete spätere Tradition übelwollenden Witz gegen sie übten. Sie hiessen die „zwei Dajane Geseroth," die zwei Strafrichter, und das Volk nannte sie spottend „die zwei Dajane Geseloth," die zwei Raubrichter oder räuberischen Richter, verargte ihnen besonders, dass sie ihren Gehalt aus dem Tempelschatze bezogen, sagte ihnen nach, dass sie unersättlich seien, und setzte den 14. Thammus als Festtag ein, weil an ihm das Strafgesetzbuch der Sadducäer ausser Geltung gekommen*). Diese Erinnerung

*) Die שני דייני גזירות in Jerusalem nennt die Mischnah Khethuboth 13, 1 und nennt auch zwei mit Namen, nämlich Admon und Chanan b. Abischaloni, von deren letzterem sie (4 und 2) zwei, von deren ersterem sie dann (3—9) sieben civilgesetzliche Verordnungen angiebt, welche durchaus auf vernünftigen Rechtsgrundsätzen basirt sind. Der Text der Mischnah in der j. G. jedoch liest ש' ד' גזלות, und diese Lesart führt auch die b. G. (105 a.) aus einer Baraitha an. Was soll dieses גזלות aber bedeuten? Die Erklärung der b. G., dass sie Strafbestimmungen für Raub festsetzten (שהיו גוזרין גזרות על גזלות) trifft bei allen 9 Fällen, welche die Mischnah hier aufzählt, nicht zu, da nicht ein einziger vom Diebstahl handelt, und ebensowenig bei einem zehnten, welchen die b. G. hier und Baba kamma 58 b. mittheilt. Die j. G. hingegen offenbart uns, dass diese Benennung einen Tadel involvirt, wenn sie ihn auch

an die Duumviri greift noch praktisch tief in die Halachah ein. Wenn auch (Sanh. 1, 1) der Grundsatz später feststand, dass ein Gericht wenigstens aus drei Personen

---

mildert: ללמוך שכל מי שהוא ספיקה בידו למחות ואינו ממחה קלקלה תלויה בו, also sie hiessen „Raubrichter," weil sie das Unrecht zu verhindern die Macht gehabt und es nicht verhindert haben, das Verbrechen aber werde demjenigen angerechnet, welcher die Macht habe, es zu verhinderu und es nicht thue. In diesem mildernden Sinne sagt auch die j. G., übereinstimmend mit der b. G., הם ממונין על הגזלי und fügt noch weiter hinzu, dass auch drei biblische tadelnde Aeusserungen (von Thamar, den Söhnen Eli's und Samuel's) von den Gelehrten in milderndem Sinne gedeutet würden. Also diese Deutung ist blos eine euphemistische, und die ursprüngliche Bedeutung bleibt: Raubrichter, als eine scharf tadelnde Bezeichnung, die man witzig aus den Strafsentenzrichtern machte. Dass man ihnen ihren Gehalt, die Quelle, aus welcher sie ihn bezogen, vorwarf und sie der Habgier bezüchtigte, spricht ein uns in j. Schek. 4, 2 und b. Kheth. a. a. O. aufbewahrter Satz aus. In j. G. heisst es, die „zwei Raubrichter" hätten ihren Lohn aus dem Tempelschatze genommen; die Ausg. der b. G. — welche bekanntlich zu dem der b. G. ermangelnden Tractate Shekalim die j. G. mit aufgenommen — setzt nach ihrer Weise dafür den ursprünglichen, keinen Tadel ausdrückenden Namen „Strafrichter." Hingegen hat die b. G. Kheth. den Satz in einer erweiterten Form, die zwar im Namen den Tadel noch weniger hervortreten lässt, desto mehr jedoch in der Mittheilung selbst. Sie spricht von den „Anordnungtreffenden, Gosre Geseroth" (גוזרי גזירות), wie sie auch Baba kam. a. a. O. die „Straf- oder Raubrichter" nennt, allein sie sagt, sie hätteu als Lohn 99 Minen aus dem Tempelschatze entnommen, und wenn sie damit noch nicht zufrieden gewesen, habe man ihnen noch mehr gegeben. Diese 99 Minen wollen gewiss eine sehr hohe Summe ausdrücken, und selbst damit seien sie zuweilen noch nicht zufrieden gewesen. Die b. G., die sich aus der Erinnerung an die Missliebigkeit dieser Duumviri herausgelebt, ist über diesen Zusatz verwundert und fragt, ob man es mit Bösewichtern zu thun habe (אמו ברשיעי עסקינן) und corrigirt die ihr unverständliche Tradition dahin, dass wenn sie mit diesem Lohne nicht ausgereicht hätten, man denselben, selbst wider ihren Willen, erhöht habe. Dass Dies nicht der wahre Sinn des Satzes ist, leuchtet ein, und nun klärt uns endlich die kurze Angabe der alten Fasten-Chronik (Megillath Thaanith) mit der Erweiterung ihres Scholiasten die ganze Stellung dieser Strafrichter auf. In c. 4 berichtet dieselbe nämlich: באربע עשר בתמוז ערא ספר גזירתא דלא למכתב, am vierzehnten Thammus hörte die Geltung des Strafgesetzbuches auf; an ihm soll daher keine Trauerfeier Statt finden. Diese kurze Angabe erklärt der Scholiast dahin: die Sadducäer hatten einen schriftlichen Strafcodex gehabt, nach

bestehen müsse, so war man sich doch dessen bewusst, dass eigentlich blos zwei Richter erforderlich seien, dass jedoch ein Gericht aus ungrader Personenzahl bestehn müsse, damit bei abweichenden Ansichten eine entscheidende Majorität erzielt werden könne, ja man gab sogar zu, dass die Entscheidungen eines Collegiums von zwei Personen gültig seien, dasselbe nur der Anmassung zu bezüchtigen sei, und verlangte zum Schiedsgerichte nur zwei Personen (vgl. die Gemaren zur St., Mischnah 1, 6, Thosseftha c. 1 Ende).

Dieses, zunächst aus Priestern bestehende Patriciat bildete eine Genossenschaft, einen Senat, welcher neben dem Hohenpriester, später neben dem Könige an der Spitze des Staates stand. Der Name einer solchen priesterlichen, an der Regierung mitbetheiligten Genossenschaft hiess auch bei den umliegenden semitischen Völkern, namentlich den Phöniciern, חֶבֶר *) (ἑταιρία), und in altbiblischer Zeit werden diese Priestergenossenschaften der heidnischen Nachbaren als Traumbeschwörer, Zeichendeuter u. s. w. bezeichnet, vor der Theilnahme an ihren schwelgerischen, gemeinsamen Opfermahlzeiten gewarnt (Spr. 21, 9. 25, 24) und ein Genosse dieser götzendienerischen Verbindungen zu werden (חוֹבֵר חָבֶר) verpönt. Das Stärkste, was Hosea gegen das Reich Israel sagen kann, ist daher, es sei den Götzen in Genossenschaft verbunden (חֲבוּר עֲצַבִּים 4, 7) oder es sei eine Priester-Genossenschaft (חֶבֶר כֹּהֲנִים, 6, 9). Bei der Restauration des Staates jedoch wurde dieser semitische Ausdruck

---

welchem sie sich in ihrem Verfahren gerichtet, und der Tag, an welchem derselbe ausser Kraft gesetzt worden, wurde zum Festtage eingesetzt. (Was der Scholiast noch von juridischen Differenzen der Böethusin hinzufügt, hat mit der besprochenen Thatsache keinen Zusammenhang, worüber noch später). Eine Ahnung von diesen bisher theils missverstandenen, theils unbeachteten Stellen tritt bei Nachman und Abraham Krochmal auf in dem Werke: Moreh nebukhe ha-Seman S. 175 f. A.

*) Dies ist, wie theilweise Munk, vollständig Movers (Opferwesen der Karthager S. 35. Die Phönicier II. 1 (1849) S. 481 und 493 ff.) erkannt, das zwei Male auf der Marseiller Inschrift neben den Suffeten vorkommende וחברם „und ihr Senat." Dass das Suff. im Phönizischen ם‍ gebildet wird, haben neuere Entdeckungen bestätigt.

auch bei den Juden zu Ehren gebracht, und auch der priesterliche Senat hiess חֶבֶר. So finden wir auf den a. g. makkabäischen Münzen neben dem Hohenpriester den mitregierenden Senat als חֶבֶר היהודים *). Als sich allmälig die Aristokratie erweiterte, die Pharisäer sich zu gleichen Ansprüchen erhoben, bildeten sich die „Genossenschaften," deren einzelne Glieder unter sich verbunden waren, gleiche heilige Gebräuche übten, gemeinsame geweihte Mahlzeiten hielten, weiter aus, und so hiess einerseits die ganze Priestergenossenschaft, welche die Priesterfunctionen unter sich vertheilte, die Priestergaben zusammen empfing, wenn sie auch nicht augenblicklich im Dienste war: חֶבֶר oder חֶבֶר עִיר die städtische Genossenschaft, das einzelne Mitglied des Bundes — ein חוֹבֵר **), andererseits bildeten sämmtliche Pharisäer einen solchen Bund, und ein Jeder, der sich ihnen anschloss, namentlich die Reinheitsgesetze beobachtete und die Priestergaben von der Frucht abschied, hiess חֶבֶר, der Bundesanschluss selbst חֲבֵרוּת, Ausdrücke, welche im Thalmud ganz gewöhnlich sind. — Die „städtische Genossenschaft" verlor nach der Zerstörung des Tempels ihren ausschliesslich priesterlichen Charakter, sie verwandelten sich in fromme Brüderschaften, welche gottesdienstliche und wohlthätige Zwecke in ihrem Vereine verfolgten. Sie versammelten sich zum Gebete und übernahmen die Uebung der Liebeswerke, zunächst gegen die Mitglieder, dann aber auch weiterhin. Die „städtische Genossenschaft" ist es daher, welche gemeinschaftlich die, das alte Sabbath- und Festtagsopfer vertretenden, Mussafgebete abhielt (M. Berachoth 4, 7) und diese auch am Neujahre mit den einge-

---

*) Vgl. in Kürze Cavedoni, bibl. Numismatik, II. deutsch v. Werlhof (1856) S. 11 ff.; חֶבֶר ist aber nicht Volk schlechtweg, wie Cav. meint, noch weniger חֶבֶר Bannerherr, wie Ewald will.

**) So ח׳ עיר und חבר M. Bikkhurim 3, 12. Thoss. Peah c. 4 (zwei Male) und Schebiith c. 7 vgl. mit M. Challah 4, 8 und 9, wo es dafür heisst: לכל בהן. — חוברין ist die richtige LA. in M. Menachoth 9 (10), 9, wie Aruch liest und auch die Gem. 94a. hat und dem bibl. חֲבֵר entspricht; in unsern Mischnahtexten fehlt Wav mit Unrecht.

gesalbten Schofarstössen verrichtete (Bar. Rosch-ha-Schanah 34 b.); bei einer solchen Genossenschaft, deren einzelne Glieder genau unter sich bekannt waren, durfte daher auch ein mit äussern Gebrechen behafteter Priester den Segen sprechen, was sonst verboten war, weil es die Aufmerksamkeit des Volkes abzog (Thos. Megillah c. 3*)). Sie speisten in Gemeinschaft mit dem Trauernden, indem sie ihm das Trostmahl verabreichten (Bar. Chullin 94 a. vgl. Semachoth c. 14)**), und sie verwalteten die Vertheilung der milden Spenden (Bar. Megillah 27 ab.). Im Allgemeinen berichtet eine spätere Quelle von den „Genossenschaften" in Jerusalem, einige ihrer Mitglieder seien in das Trauerhaus gegangen, andere in das Haus des Hochzeitmahles, andere zur Wochenfeier eines neugebornen Knaben und wieder andere zum Aufsammeln der Todtengebeine (Semachoth c. 12). — Von besonderer Bedeutung waren die gemeinsamen Mahlzeiten dieser Genossenschaften, *συσσίτια*, חֲבוּרוֹת. Das feierlichste derartige Mahl war das des Passah, welches in Gemeinschaft genossen wurde, in einer *φρατρία* von wenigstens 10, zuweilen auch 20 Personen, wie Josephus (jüd. Krieg VI, 9, 3) berichtet und mit ihm übereinstimmend die Mischnah (Pess. 7, 13. 8, 4. 7. 9, 9. 10). Die Priester bildeten dabei besondere Genossenschaften (das. 8, 3. 9, 8), und eine jede Genossenschaft hielt sich darin von der andern abgesondert, so dass die Gefässe der einen für die andere gereinigt werden mussten (M. Jomtob 2, 3). Aber überhaupt alle Mahlzeiten, welche gemeinschaftlich abgehalten wurden, waren verdienstliche, durch einen religiösen Charakter geweiht (Sanh. 8, 2), und es wurde daher bei ihnen auch der gemeinschaftliche Tischsegen gesprochen (Berachoth 7, 5). Namentlich fanden solche

---

*) ואם היה חבר עיר הי"ז מותר, wo nach היה wohl שם zu suppliren ist. Die Gem. j. 4, 8 (auch Thaan. 4, 1) und b. 24 b. ändern den Ausdruck in den ihren Verhältnissen entsprechenderen: היה רש בעירו.

**) Nach dem Auflesen der Gebeine hingegen fand ein solches gemeinsame Trostmahl nicht Statt (Semach. c. 12, angeführt bei Nachmanides und Ascher und daraus in Tur Joreh Deah § 304), ebenso nicht bei Frauen (das. c. 11 vgl. Tur a. a. O. § 355).

Mahlzeiten am Sabbathe Statt, und um den verbotenen Verkehr, das Hinbringen der Gegenstände in das Genossenschaftshaus zu ermöglichen, brachte schon vor dem Sabbathe ein jedes Mitglied irgend eine Speise in das Genossenschaftshaus, um dieses dadurch als ein allen gemeinsam angehöriges zu bezeichnen, und Dies nannte man Erub (ערוב), die Mischung der Gebiete (vgl. bes. Erubin 6, 6). So bildete sich allmälig aus der priesterlichen, mitregierenden Genossenschaft eine blos fromme Verbrüderung irgend welcher Volksgenossen und hat die Erinnerung an diese alte enggeschlossene Aristokratie fast ganz verdrängt.

Diese priesterliche Genossenschaft hatte ferner auch den späthebräischen Namen חֲבוּרָה, und auch dieser Ausdruck hat seine Geschichte durchgemacht. Er ist zunächst, synonym mit חָבֵר, das priesterliche Patriciat, das ist die *συναγωγὴ μεγάλη ἱερέων* (1 Makk. 14, 28) oder die *συναγ.* schlechtweg (das. 3, 44), und die Erinnerung an sie lebte fort in den אנשי כנסת הגדולה, „den Männern der grossen Synagoge," mit welchen man die Zeit von der Gründung des zweiten Tempels bis zur Makkabäerzeit ausfüllte (Aboth 1, 1 und 2 und sonst). Dann wird die חֲבוּרָה die im Tempel den Dienst verrichtende Priesterschaft, die חֲבוּרַת הכ׳, die derselben angehörigen Priester (M. Bekhoroth 5, 5, vgl. Thoss. Sanhedrin c. 1, u. M. Sabin 3, 2*). Der Vorgesetzte dieser Priesterschaft, wohl zu unterscheiden von dem Hohenpriester und dessen Stellvertreter (סגן), welche blos bei besonders feierlichen Gelegenheiten erscheinen, während dieser Vorgesetzte immer im Tempel anwesend war, hiess רֹאשׁ הכ׳, und der Diener derselben חַזָּן הכ׳ (M. Joma 7, 1. Sotah 7, 7 u. 8**)). Diese Unterbeamten der Priesterschaft sind eben die

---

*) So ist dort die richtige LA., wie Simson und Ascher lesen, auch Niddah 7 a. angeführt wird (auch bei Raschi und Thoss.), nicht בית הכ׳, wie bei Maim. und ihm folgend in einigen Ausgaben.

**) Raschi, der von כ׳ nur die spätere Bed. des בית הכ׳, des Bethauses, kennt, fühlt die Schwierigkeit, was dieses Bethaus und dessen Funktionäre beim Tempeldienste zu schaffen haben, was überhaupt die Function dieses Vorgesetzten sei, und sucht Dies auf gezwungene Weise zu erklären.

Tempeldiener, sie reichen, wenn der Hohepriester am Versöhnungstage aus der Thorah vorliest, die Rolle dem Vorgesetzten, dieser dem Stellvertreter und dieser endlich dem Hpr., und wenn allsiebenjährlich am Hüttenfeste der König vorliest, geschieht die Ueberreichung in derselben Ordnung, nur dass dann der Hpr. die Rolle dem Könige übergiebt*). Auch sonst erscheinen sie als die Tempeldiener, die beim Opfern behülflich sind (M. Thamid 5, 5), die im Tempel die für Begehung des Hüttenfestes nöthigen Pflanzungen aufbewahren (M. Sukkhah 4, 4) und überhaupt die Ordnung daselbst aufrecht erhalten (Aboth Nathan's c. 35 Ende), die die Wallfahrer, welche die Erstlingsfrüchte nach Jerusalem bringen, begleiten (Thoss. Bikkh. c. 2, j. c. 3 Ende**), und gemäss der Stellung der Priesterschaft und des Tempels fungiren sie auch als Gerichtsdiener (M. Makkoth 3, 12***). Im Tempel waren auch sicher die, von einem Hohenpriester Josua ben Gamla, eingeführten Jugendschulen, und es war nun auch die Aufgabe des Tempeldieners, die Lehrbücher zu ordnen, die Stelle zu bezeichnen, wo die Kinder zu lesen hatten (M. Schabbath 1, 3). Später jedoch als der Tempel durch die Bethäuser vertreten wurde, wurden diese die „Genossenschaftshäuser," und בית הכנסת wurde der gewöhnliche Ausdruck für Bethaus, „Synagoge," welcher

---

*) Ein solcher „Chasan Khenesseth" wird auch von Alexandrien und dessen Doppelhalle (*διπλῆ στόα*) erwähnt, und scheint dort der jerus. Tempeldienst des Versöhnungstages, soweit er die Vorlesung aus der Thorah betraf, nachgeahmt worden zu sein (Thoss. Sukkah c. 4; j. 5, 1 u. b. 51 b). Die *συναγωγή* in Antiochien vgl. Jos. jüd. Kr. VII, 3. 3.

**) Tham., Suk. und Schab. heissen sie חזנים schlechtweg, Bik. heisst es a. a. O. חזני בית הפ', was wohl nach späterem Sprachgebrauche aus ח' בני הכ' o. ח' הכ' corrigirt ist, vgl. oben Maim.' LA. in Sabim.

***) Isaak ben Nathan, der Scholiast das., fühlt die Schwierigkeit, was hier der Chasan Kheneseth in dem späteren Sinne, nämlich als Bethaus, zu schaffen habe, und neben seiner Erkl. שמש הקהל, Gemeindediener, sagt er: ולא שמעתי בו שום משמעות, „ich habe darüber keine Deutung vernommen"; die Späteren begreifen gar nicht, was ihm, aber mit Recht, auffallend ist. — Vgl. noch Schab. 56 a u. Par.

Begriff aber nicht auf die alte Zeit übertragen werden darf.

So finden wir denn durchgehends in alter Zeit eine geschlossene Genossenschaft der Patricier, bestehend aus vornehmen Priestern mit ihrem Anhange, und sie trug den alten Namen des herrschenden Priestergeschlechts: צדוקים, Zadokiten oder Sadducäer; ihnen gegenüber stand die nicht minder eifrige, ja die national-religiöse Sitte noch eifersüchtiger überwachende Genossenschaft der „von dem Landvolke und dessen Unreinheit“ sich Absondernden, die פרושים, Pharisäer. Zu jenen gesellte sich später ein neuer Adel, die Herodianer mit dem Priestergeschlechte des Boëthus, die ביתוסים; aus den Pharisäern erwuchsen nach Innen die Strengeren, die Asketen, Wunderthäter, durch Vorherverkündigungen und Wunderheilungen sich auszeichnend, die חסידים ואנשי המעשה, die טובלי שחרית (Hemerobaptisten), die אסאי (Aerzte), Essäer, und nach Aussen hin, als die nationale Spannkraft zur Leidenschaft den Römern gegenüber aufgestachelt wurde, die Partei der entschiedenen Republikaner, welchen nicht blos die Aristokraten als Verräther erschienen, die vielmehr auch die gemässigte Demokratie der Pharisäer als zu lau betrachteten, die קנאים, die Zeloten, welche alsbald gegen den, welcher die vaterländische Sitte verletzte und die nationalen Heiligthümer antastete, Volksjustiz übten (gegen den Willen der pharisäischen Führer) *) und diese Volksjustiz dann zum Meuchelmorde missbrauchten, so dass sie schlechtweg „die Mörder,“ סקריקון, Sikarier, genannt wurden, desgleichen auch die mehr theoretischen Republikaner, welche dem Galiläer Theudas anhingen, מן גלילי. Die Aristokratie erhielt sich während des ganzen Staatslebens, wenn auch zu manchen Zeiten mühsam, in ihrem herrschenden Ansehen und ihrer priester-

*) Diese Stellung der Zeloten zu den regelmässigen Häuptern des Aufstandes ist zur Genüge in Josephus gezeichnet, und auch der Thalm. hat die Erinnerung daran aufbewahrt. Zu der M. Sanh. 9, 6: הגונב את הקטוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו hat die j. G. die Bar.: תני שלא ברצון חכמים.

lichen Weihe, während die Pharisäer sich allmälig emporhoben und das Volk ihnen immer mehr zufiel. Nach diesem richtigen Einblicke in die Stellung dieser beiden national-religiösen Parteien oder Secten muss ihr Charakter auch erfasst werden. Die Pharisäer sind nicht religiöse Heuchler, wie man sie sich aus den Evangelien construirte, wenn sie auch in ihrer Opposition ihre Gebräuche kleinlich auszuspannen und die Form hartnäckig vertheidigten. Aber auch die Sadducäer sind nicht die verweltlichten, genusssüchtigen, entnationalisirten Grossen, zu denen man sie stempeln möchte. Die zadokitische oder sadducäische Aristokratie, noch gehoben durch priesterliche Weihe, hat dem zweiten Staatsleben den ganzen Halt, Verfassung und Gesetzgebung verliehen, aber freilich sank allmälig ihre innere Energie, auch die Reinheit ihres Strebens wurde oft getrübt, und sie schwand endlich vor dem aufstrebenden Element des Bürgerthums, welches Talent und Thatkraft der ererbten Würde entgegenstellte. Beide Parteien müssen mit ihren Vorzügen und Schattenseiten nach dem allgemeinen Entwickelungsgange dieser überall sich wiederfindenden beiden Volkselemente bemessen werden, nicht nach den späteren Darstellungen der allein auf dem Kampfplatze übriggebliebenen Demokratie.

Die Grundlage der national-religiösen Entwickelung in Verfassung, Priestervorschriften und Gerechtigkeitspflege war von der herrschenden Aristokratie gelegt; die Opposition bemäkelte Einzelnes, während sie die Hauptsachen stillschweigend gelten liess, hob aber gerade die Differenzpunkte entschieden hervor. Die Abweichungen waren Anfangs gering, erst allmälig bildeten sie sich zu grösserer Consequenz durch. Aus dieser späteren Zeit nun sind uns Ueberlieferungen geworden, und auch da sind es durchaus nicht wesentliche Punkte, welche in den Vordergrund treten.

In einer allgemeinen religiösen Differenz zwischen beiden Parteien stimmen die verschiedenen Quellen, wenn auch mit abweichender Färbung, überein: die urchristlichen Schriften, Josephus und unsicherer die mannigfachen

mudischen Schriften. Während nämlich Jesus nach Matth. (16, 9) ohne Unterscheidung vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer warnt, denselben Sinn die Warnung in Marcus (8, 15) hat vor dem Sauerteige der Pharisäer und Herodes, d. h. eben der Herodianer oder Boöthusier, also ein abweichender religiöser Standpunkt der Sadducäer nicht angedeutet wird: so ist an andern Orten (Matth. 22, 23 ff. u. Parall. Apgsch. 4, 2. 23, 6 ff.) mit Entschiedenheit hervorgehoben, dass die Sadd., im Widerspruche mit den Phar., an eine Auferstehung der Todten nicht glauben. Josephus in den bekannten Hauptstellen über die Secten (Jüd. Kr. II 8, 14 u. Alterth. XIII 5, 9 u. XVIII 1, 3 u. 4), die nationalen Parteien in philosophische Schulen umstempelnd, legt den Pharisäern den Glauben bei, dass das Geschick des Menschen lediglich von Gott und dem „Fatum" bestimmt werde, dass die Handlungen derselben trotz deren freiem Willen dennoch dem Einflusse der göttlichen Mitwirkung unterliegen, und sie nach dem Tode eine Vergeltung zu erwarten haben, während die Sadducäer behaupteten, das Geschick des Menschen sei eine Frucht seiner Thaten, welche ausschliesslich seiner freien Selbstbestimmung angehören, und die Seele des Menschen sterbe mit dem Körper, dürfe also eine Vergeltung nicht erwarten. Unsicher ist, ob die Angaben in den älteren thalm. Schriften von Leugnern der Auferstehung sich gar auf Sadducäer beziehen *). Hingegen hat das späte Aboth des Nathan

*) Zu dem V. 4 M. 15, 31 heisst es in Sifre: איר שמעון בן אלעזר מיכן זייפתי ספרי הכותים כותיים שהיו אומרים אין המתים חיים אמרתי להם הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה שאין ת"ל עונה בה אלא שעתיד ליתן את החשבון ביום הדין. Es ist zu lesen סופרי und zu übersetzen: Simon b. Elasar (ein auch sonst gegen die Sam. polemisirender Lehrer) sagt: Aus diesem V. habe ich die samaritanischen Gelehrten des Irrthums überwiesen, welche behaupten, die Todten würden nicht auferstehen. Ich sagte ihnen nämlich: es heisst: diese Person wird vertilgt werden, ihre Schuld ist an ihr; dieser Zusatz will sagen, dass die Person (auch nachdem sie vertilgt, gestorben ist) Rechenschaft zu geben hat am Tage des Gerichts (nach der Auferstehung)." Dass die älteren Samaritaner, wenigstens deren wichtigste Zweige, die Auferstehung leugneten, habe

wieder diese Differenz mit aller Bestimmtheit, und zwar

---

ich hinlänglich in meinen Lesestücken aus der Mischnah (1845) S. 3 und Literaturblatt zum Israeliten 1845 N. 5 nachgewiesen, und vgl. noch Juynboll in der Einl. zu liber Josuae S. 112 ff., besonders aber den Schluss des von Kirchheim neu herausgegebenen spätthalm. Tractates über die Samaritaner (שבע מסכתות קטנות ירושלמיות in מס' כותים, Fft. a. M. 1851) S. 36 u. 37: מאימתי מקבלין אותם משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים. „Unter welcher Bedingung nimmt man sie (die Samaritaner in das Judenthum) auf? Wenn sie den Berg Garisim verwerfen, Jerusalem und die Auferstehung der Todten anerkennen.“ Dass die Sam. später ihre Opposition, in diesem wie in vielen andern Punkten, gegen das Judenthum aufgegeben haben, beweist Nichts für die ältere Zeit. — Die oben angeführte Baraitha aus Sifre ist nun in die bab. Gemara Sanhedrin 90 b übergegangen, aber mit Corruptelen, wie sie so häufig in der b. G. vorkommen, wenn sie Baraitha's aufnimmt. Der Referent heisst bei ihr: Elieser b. Josse, und seine Worte lauten: בדבר זה זיפתי סיפרי כותים שהיו א' א' תחיית המתים מן התורה אמרתי להן זיפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה הרי ה' א' ה' ת' ה' ע' ב' הכרת תכרת בעולם הזה עונה בה לאימת לאו לעולם הבא. Dieser Zwischensatz, die Sam. hätten den Text ohne Erfolg verfälscht, ist hier ganz unpassend, da es sich ja durchaus nicht um eine Abweichung im Bibeltexte handelt, sondern um eine Deutung, welche eine abweichende Glaubensmeinung begründen soll, und er macht daher den Thalmuderklärern viele Schwierigkeit. Allein sowohl dieser Zusatz als der Name des Elieser b. Josse ist durch Verwechslung mit einem andern Streite entstanden, den Elieser b. Josse mit den Samaritanern gehabt, wo diese wirklich zur Hervorhebung Sichem's und zur Sicherung, dass unter dem Berge Garisim, auf welchem der Segen gesprochen werde, ihr heiliger Berg gemeint sei, das Wort שכם in 5 M. 11, 30 einschoben. Hier nun bemerkt Elieser b. Josse, eben einer der jüngeren Lehrer, welcher (im Widerspruche mit den älteren rabb. Lehrern) ihrer Behauptung nicht widerspricht, sie hätten diesen Zusatz ohne Noth gemacht, da sich durch Vergleichung mit anderen Stellen von selbst ergebe, es sei hier diese Gegend gemeint (Sifre z. St., j. Sotah 7, 3 [wo Elasar b. Schim'on st. El. b. Josse] und b. Sotah 33 b, wo die Ausdrucksweise wieder die ungeeignetste, während der Text der j. G. die richtigste ist, vgl. auch ob. S. 81). Dass eine solche Verwechslung des einen Vorgangs mit dem andern stattfand, beweist aber jedenfalls, dass auch der Disput über Auferstehung mit den Samaritanern vorging, wie es in Sifre heisst und wie auch die alte LA. in der b. G. ist (vgl. Chabib in 'En Jakob z. St.). Unsere Ausgaben jedoch lesen צורקים nach der so vielfachen Verwechslung, welche zwischen diesem und ähnlichen Wörtern stattfindet. Auch unmittelbar vor dieser Stelle

als ausschliesslichen Charakter der Partei *). — Betrachten wir nun diese Differenz in der Glaubenslehre genauer, so muss alsbald auffallen, dass diejenige Quelle, deren Aufgabe es vorzugsweise gewesen wäre, in diese Angelegenheit recht gründlich einzugehen, dass Thalmud und Midraschim sie gänzlich mit Stillschweigen übergehen; wäre nicht, wenn diese Abweichung der Sadd. von den Pharis. wirklich scharf ausgeprägt gewesen wäre, dieser Unglaube der Sadd. mit Nachdruck hervorgehoben worden, ja gar manche bestimmte Anordnung, ihnen gegenüber, zur Befestigung dieses Glaubens getroffen worden? Wenn die urchristlichen Schriften diese Differenz so entschieden betonen, so hatten, wie bereits bemerkt, die ersten Christen ein ganz besonderes Interesse daran, sich deshalb als von den Juden befehdet darzustellen, weil sie Gegner der Sadd. seien, weil ihr Auferstehungsglaube — auf den sie, mit besonderer Beziehung auf den auferstandenen Jesus, Anfangs den Hauptnachdruck legten — der der Pharisäer sei und von den Sadd. verworfen werde. Sie mochten daher einen Punkt als Unterscheidungslehre zwischen Sadd. und Pharis. hinstellen, der von den Parteien selbst gar nicht in solcher Schärfe aufgenommen war. In dieser Weise wird auch in der einen Stelle (Apgsch. 23, 8) gar von den Sadd. behauptet, sie glaubten nicht an Engel und Geister, was sonst nirgends

---

lesen wir einen ähnlichen Disput zwischen Gamaliel und den צדוקים, die ihn fragen מניין שהקב"ה מחזיה המתים und die sich endlich mit einer Beweisstelle aus dem Pentateuche zufrieden geben. Hier ist die LA. צדוקים überall festgehalten, auch eine alte mnemonische Angabe zum Behalten der verschiedenen auf einander folgenden Dispute: צדקק"ם, wo der erste Buchstabe eben die Abkürzung von צדוקים ist (vgl. Samuel Edels z. St.), beseugt diese LA. Dennoch ist es, gemäss den in den folgenden Disputen auftretenden Personen, wahrscheinlicher, dass hier Nichtjuden, vornehme Römer, mit denen Gamaliel als Patriarch zuweilen Besprechungen hatte, gemeint sind. — Auch die Stelle am Anfange des Thanchuma: והצדוקים כופרים ואומרים כלה ענן וילך כן ירד שאול לא יעלה ist zweifelhaft, da auch hier der Ausdruck blos allgemein „Ungläubige, Ketzer" zu bedeuten scheint; auch ist dieses ganze Stück des Thanch. sehr späten Ursprungs.

*) Vgl. oben S. 105 u. A.

von ihnen vorkommt *). Josephus wiederum schematisirt gerne in seiner Weise die drei Parteien, indem er sie den Römern als drei Philosophenschulen darstellt, von denen die Sadd. volle Willensfreiheit ohne Unsterblichkeit, die Essäer volle Abhängigkeit von Gott und Unsterblichkeit, die Pharis. aber als in der Mitte stehend, zu denen auch er sich bekennen will, Willensfreiheit verbunden mit Abhängigkeit und Unsterblichkeit annehmen. Accomodation und Absicht leuchtet aus dieser ganzen Darstellung zu sehr hervor, als dass wir ihr den vollen Glauben schenken könnten. Dennoch muss natürlich diese Differenz vorhanden gewesen sein, nur dass wir sie auf ihr rechtes Mass und ihre rechte Bedeutung zurückführen müssen. Die Anlehnung der Aboth Nathan's an den Spruch des Antigonos aus Socho scheint hier im Ganzen das Richtige zu treffen. Die alte nüchterne und praktische Frömmigkeit lehrt eben Antigonos, der dem Makkabäerkampfe und der Parteiensonderung voranging, in den bereits oben (S. 60) mitgetheilten Worten: Seid nicht wie Knechte, welche dem Herrn dienen unter der Bedingung, dass sie Lohn empfangen, sondern wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne alle Bedingung, dafür Lohn zu empfangen, es sei lediglich Gottesfurcht bei euch (Aboth 1, 3). Es wird hier die volle Ergebung in den göttlichen Willen gelehrt, die übernimmt und befolgt ohne Rücksicht auf den daraus entspringenden Lohn und ohne Verlangen danach. Dieser praktischen Frömmigkeit blieben die Sadd. treu; sie grübelten nicht über gerechte Vergeltung, sie glaubten gar kein Recht auf eine weitere Belohnung zu haben, sie übten, was ihre Pflicht war, und ertrugen, was der unerforschliche Wille des Herrn auferlegte. Sie hielten sich vollkommen an den Standpunkt Koheleth's, der mit skeptischem Unmuthe es ausspricht: „Wer weiss, ob **) der Geist der Menschen

*) Offenbar ist blos hieraus das Verbot gegen die Juden in Justinian's Novelle 146, die Auferstehung, das Weltgericht und die Engel zu leugnen; der Name der „Sadducäer" ist dabei nicht genannt.

**) הַעֹלֶה u. הַיֹּרֵדֶת. Ueber die Punctationsänderung הָעֹלָה u. הַיֹּרֵדֶת vgl. unten.

nach oben, der Geist des Thieres aber nach unten steigt zur Erde" (3, 21) und dennoch wiederum ausspricht: „und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben" (12, 7) und dann mit den Worten schliesst: „Kurz, Alles wohl erwogen, fürchte Gott und hüte seine Gebote" (12, 13).

Die ideellere, aber auch schwärmerische Frömmigkeit der Pharisäer begnügte sich damit nicht. Das Band, welches sie mit Gott verknüpfte, sollte ein innigeres sein, und daher auch in ihnen wunderbar wirken, ihnen auch Kraft verleihen zu Uebernatürlichem, sie durch göttliche Erscheinungen (Engel) erleuchten, und in dieser engen Verknüpfung mussten sie, das fromme Israel, auch zu jener Höhe sich entfalten, welche die Nähe Gottes an ihnen bekunde. War nun die Lage Israels gegenwärtig nicht eine solche, so musste in einem neuen irdischen Aeon, in einer neuen Zeit-Periode und in einer dann eintretenden völligen Umgestaltung der Weltverhältnisse (und das ist ihnen eben blos die zukünftige Welt, nicht etwa ein Jenseits) diese Herrlichkeit sich verwirklichen, und die schon jetzt so enge mit Gott Verbundenen mussten zu jener Zeit wieder auferstehen. Es war ein System, welches die heissblütigeren nationalen Hoffnungen der Pharis. sich bildeten, während die Sadd. kühler diese Fragen in den Hintergrund treten liessen, ohne die dogmatische Behauptung entschieden zu verwerfen. Als die nationale Entzweiung durch die Zerstörung schwand, endete auch bald diese Differenz, ja der von Allen ungetheilt gehegte Wunsch einer staatlichen Restauration musste die Sadd. nothwendig hier den Pharis. vollständig annähern, wie überhaupt der Sadducäismus in eine ganz andere Richtung überging, so dass der Thalmud, welcher von seiner Zeit berichtet, diese Differenz kaum beachtet, während die spätere Haggadah diese wie so manche andere alte Erinnerung, welche in dem früheren Schriftthume, weil seinen Zeitbegriffen nicht mehr entsprechend, keine Aufnahme fand, wieder aufbewahrte*).

*) Auch die Umgestaltung des Glaubens bei den Samaritanern knüpfte sich an diese Thatsache. So lange der Glaube an Auferstehung

Als zweite Grundverschiedenheit wird von Josephus angegeben, dass die Sadd. viele Ueberlieferungen der Väter verwerfen und sich nur an das geschriebene Wort Moses' halten. Auch hier hat Josephus wieder generalisirt, und wissen sämmtliche alte Quellen Nichts von dieser principiellen Abweichung. Der Thalmud kennt einzelne Abweichungen, betrachtet Gegenstände, bei welchen Sadducäer einstimmen (רבר שהצרוקים מודין בו, Sanh. 33 b, Horajoth 4 a) als selbstverständliche, zu denen es keiner Gelehrsamkeit bedarf *); aber nirgends ist die Rede bei ihm davon, dass die Sadd. sich lediglich an den Text gehalten haben, während die Pharis. Traditionen, einer mündlichen Ueberlieferung folgten, und nur spätere Rabbinen haben, die Karaiten mit den alten Sadd. identificirend, die Grundsätze jener auf diese übertragen. Dass die vereinzelten Angaben von Kirchenvätern, die Sadd. nähmen blos den Pentateuch an und verwerfen alle übrigen bibl. Schriften, keinen Glauben verdienen und auf Verwechslung mit den Samaritanern beruhen, bedarf keines Nachweises. Das Wahre an allen diesen Angaben beschränkt sich auf Folgendes: Die Sadducäer, als priesterliche und richterliche Häupter, bildeten auch die Vorschriften über Priesterthum, Reinheit, Abgaben u. dgl., sowie über die Gerechtigkeitspflege weiter aus, und ihnen gehört daher die Grundlage des ganzen erweiterten jüdischen Systemes an; ihre Erweiterungen lehnen sich natürlich an das biblische, zunächst pentateuchische Wort an, sind aber sonst selbstständig, fliessen aus den Bedürfnissen des staatlichen Lebens und aus der Stellung des Priesterthums, sind Fortbildungen, welche in das Volk so vollständig eindrangen, dass sie im Allgemeinen als dem Bibelworte ebenbürtig betrachtet wurden, keinem Zweifel unterlagen

---

eine jüdisch-nationale Hoffnung ist, und Dies ist natürlich auch noch unmittelbar nach der Zerstörung, bekämpfen sie ihn als Antijudäer; sobald er aber sich von dieser Hoffnung emancipirt, ein mehr die Person berührendes Dogma wird, stimmen auch sie in denselben ein.

*) זיל קרי בי רב הוא, ähnlich die Baraitha des Ismael (Hor. 4 b): מסני שהיה להם ללמוד ולא למדו

und keiner Begründung bedurften. Allein die Pharisäer, als oppositionelle Partei und an religiös-nationalem Eifer die Sadd. überbietend, begründeten auch eigene Einrichtungen, die in einigen Punkten denen der Sadd. entgegenstanden, in den meisten aber neue Zuthaten waren, welche von den Sadd. nicht angenommen wurden. Sie allein sind es, welche dann im Laufe der Zeit von den Pharis. als väterliche Ueberlieferungen bezeichnet wurden, welche die Sadd. verwürfen und dafür eine Begründung aus dem Bibelworte verlangten. Im Ganzen aber verhält es sich umgekehrt; die Sadd. halten an den alten Normen fest, die alte Halachah und Tradition ist zunächst ihr Werk, die jüngere Gestaltung ist die der Pharisäer, und nur dadurch, dass wir blos von diesen, die allein auf dem Kampfplatze blieben, die Nachrichten über das Alterthum erhalten, hat sich unsere Anschauung über das ganze Verhältniss verwirrt. Nur in den letzten Zeiten des zweiten Tempels etwa, als der gegenseitige Kampf der politischen Parteien leidenschaftlicher wurde, als ein neuer Priesteradel durch Verwandtschaft mit dem ausländischen Königshause des Herodes emporkam und nicht in alten Erinnerungen, sondern im übermüthigen Trotze gegen das Volk seine Würde erblickte, mag die boëthusische Partei gegen manche alte Erinnerung eine bittere Kritik geübt haben, ohne es jedoch dahin zu bringen, dass sie ihr auch in der Praxis Folge geben konnte.

In drei gesetzlichen Gebieten finden wir nun Verschiedenheiten zwischen Sadd. und Pharis. angegeben, in Betreff der Vorschriften über Reinheit, über Opfer- und Tempeldienst und über Strafverfahren. In Beziehung auf Reinheit scheinen es die Sadd. sehr streng genommen zu haben mit dem fungirenden Hohenpriester; er sollte jeden Schein von Unreinheit fern halten, damit er an seiner Weihe Nichts einbüsse, während die Pharisäer hier an Strenge nachliessen, weil sie die Hochachtung nicht der Person, sondern dem Amte und der Verrichtung des Hpr. zollten. Daher verlangten die Sadd., das Verbrennen der rothen Kuh, von der die Sühnasche und daraus das Sühnwasser zu bereiten sei, geschehe durch Priester, welche von jeder

möglichen Unreinheit sich befreit und nachher noch bis zum Abende rein gehalten haben (מעורבי שמש), während die Pharis. den letztern Umstand nicht verlangten und mit solcher Hartnäckigkeit darauf bestanden, dass sie die Bereitung, wenn sie nach Anfordern der Sadd. vor sich gegangen, verwarfen oder dem Hpr. während derselben durch ihre Berührung die scheinbar gänzliche Reinheit entzogen*). Hingegen nahmen es die Pharis. genauer mit Reinhaltung und Reinigung der Gegenstände, und ihre Aengstlichkeit wurde von den Sadd. verspottet. Sie finden es lächerlich, wenn die Pharis. es für nöthig halten, den Tempelleuchter, von dem wie von Sonne und Mond der Welt das Licht entgegenstrahle, der Lustration zu unterwerfen (Thoss. u. j. Chag. Ende), sie finden es ungerechtfertigt, dass die Berührung der heil. Schriften die Hände verunreinige — was damit zusammenhängt, dass die Pharis. überhaupt durch die Berührung heil. Gegenstände Unreinheit entstehen lassen (vgl. unten) — (Jadajim 4, 6 u. Thoss. c. 2), und die späteren Pharis. setzen dem Berichte über die scrupulöse Sorgfalt, durch welche von dem Sühnewasser alle Besorgniss der Verunreinigung fern gehalten werde, entgegen, man möge doch nicht den Sadd. Gelegenheit zum Spotte geben (Parah 3, 3)**), und desgleichen scheint ein Boëthusier sich über die Bestimmung lustig gemacht zu haben, dass man blos die Haut eines reinen Thieres gebrauchen dürfe, um darauf den Pentateuch zu schreiben (Schabb. 118 a. Sofer.,

*) Parah 3, 7, Thoss. c. 2, Maim. u. Sims. zu 3, 5 und letzterer zu 3, 8. Offenbar aber hat die alte Halachah Erinnerungen an diese hohe Reinhaltung des die Kuh verbrennenden Priesters, wie sie die Sadd. verlangen, daher sollte auch er, gleich dem Hohenpr. vor dem Versöhnungstage, 7 Tage vorher aus seinem Hause entfernt werden (M. Parah 3, 1), ja ihn durften — im Widerspruche mit der jüngeren Hal. — die anderen Priester nicht berühren, was dem Hpr. am Versöhnungstage wohl geschehen durfte, denn bei diesem komme es auf Heiligkeit, bei jenem auf Reinheit an (Thoss. Parah c. 2 Anf., j. Joma 1, 1, b. Joma 8 ab).

**) Eine ähnliche St. ist Joma 40 b; allein die LA. scheint dort nicht richtig zu sein, richtiger die in Thoss. c. 2.

Anf. *). Wenn jedoch die Sadd. sich umgekehrt über eine Erleichterung wundern und beklagen, welche die Pharis. gestatten, nämlich dass der Wasserstrahl, welcher ein reines mit einem unreinen Gefässe verbindet, seine reinigende Kraft nicht einbüsse (Jad. 4, 7), so scheint Dies mehr symbolische Anspielung auf die verschiedenen polit. Sympathieen der beiden Parteien zu sein (vgl. unten). — In Betreff des Tempel- und Opferdienstes stellt sich die Differenz im Allgemeinen dahin, dass die Sadd. die Opfer mehr zu ihren Gunsten oder vielmehr zu Gunsten der ihrer Partei angehörigen Priester verwendet wissen wollten, während die Pharis. sie mehr blos Gott geweiht behandeln, jene im Tempeldienste den Pomp des Hpr. vor den Augen des Volks, diese die Volksgebräuche mehr begünstigen; doch scheint diese Abweichung in Betreff des Tempeldienstes von den Boëthusiern herzurühren. So verlangen die Pharis., dass das tägliche Opfer nur aus dem Tempelschatze angeschafft werde, während die Sadd. diesen heiligen Staatsschatz gewissermassen als den ihrigen betrachteten, und daher verlangten, dass das tägliche Opfer auch aus freiwilligen Gaben Einzelner dargebracht werden könne (Fastenchronik c. 1, Bar. Menach. 65 a). Das Mehlopfer, welches mit einem Thieropfer dargebracht wurde, sollte nach den Sadd. dem Priester zufallen, nach den Pharis. auf den Altar dargebracht werden (Fastenchr. c. 8) **). Das Räucherwerk, welches am Versöhnungstage vom Hohenpriester bereitet wurde, sollte dieser, nach den Boëthusiern ***), ausserhalb bereits anzünden und dann in's Allerheiligste eintreten; die Pharis. hielten darauf, dass es erst innerhalb angezündet werde (Thoss. Joma c. 1, j. 1, 5 u. b. 19 b). Die Wasserlibation und das Abschlagen der Weidenzweige nach vollendeter Procession mit denselben, Beides am Hüttenfeste, achten die Boëthusier für geringe, dringen aber mit ihren Versuchen, jene so bedeutungslos wie möglich zu machen ***), diese wenigstens am Sabbathe

*) j. Meg. 1, 9 hat bei Besprechung dieses Gegenstandes Nichts von dem Widerspruche eines Boëthusiers.

**) Die Gemaren gedenken dieser Differenz nicht.

***) An beiden Stellen wird nur in b. G. von Sadd. gesprochen.

zu verhindern, nicht durch*) (Thoss. Sukk. c. 3. b. 43 b; Thoss. das., j. 4, 6, b. 48 b). Blos dem Kampfe um Parteiansehn scheint eine andere religiöse Differenz entsprungen zu sein, die innerhalb des Judenthums selbst blos zu Neckereien geführt hat, aber ausserhalb desselben weitgreifend geworden ist. Die Feststellung des Neumondes nämlich war ein Act oberster Autorität, indem von ihm das ganze Kalenderwesen und die Ansetzung der Feste abhing. Der „Gerichtshof," die höchste Religions-, Gesetzgebungs- und Vollziehungsbehörde, war mit dieser Feststellung, mit der Aufnahme der Zeugenaussagen über Erscheinen des Neumondes und dem danach zu bestimmenden Ausspruche betraut. Dieser „Gerichtshof" war, wie wir gesehn, ehedem ein durchaus oder überwiegend priesterlicher, ein aristokratisch-zadokitischer oder sadducäischer; allmälig aber und namentlich bei einer Angelegenheit, in der das ganze, den Pharisäern geneigte Volk interessirt war, rissen diese die Macht an sich, und die Zeugenaufnahmen fanden daher zwar auch bei dem „Priestergerichtshofe," jedoch entscheidend bei den pharis. „Gelehrten" Statt (Rosch ha-Schanah 1, 7. Vgl. oben S. 114). Die hochfahrenden Boëthusier fühlten sich dadurch gekränkt und suchten die Pharisäer durch falsche Zeugen zu verwirren, so dass diese die, sonst bei Zeugenaussagen ganz fremde Vorsicht gebrauchten, blos ihnen als zuverlässig bekannte Zeugen anzunehmen (Rosch ha-Schanah 2, 1 **). Thoss. c. 1, j. u. b. 22 b). Die Thosseftha und die j. Gemara bringt dieses Verfahren mit einer andern Differenz zusammen, die offenbar damit im Zusammenhange steht, aber nicht als Grund, wie es dort heisst, sondern eher als Folge. Die beiden Quellen meinen nämlich, die Boëth. wären bei ihrem Versuche, die „Gelehrten"

*) Später, als die Macht der Boëth. längst gebrochen war, gehen auch die Pharis. auf diese Rücksicht für den Sabbath ein, suchen aber den Werth, welchen sie auf das Weidenabschlagen legen, damit zu vereinigen, indem sie den ganzen Kalender so einrichten, dass der Tag des Weidenabschlagens (der 7. des Hüttenfestes) nie auf einen Sabb. treffe.

**) Die Mischn. in den besonderen Ausg. und bei der j. G. hat den allg. Ausdruck מינים.

irre zu führen, von dem Streben geleitet worden, ihrer anderweitigen Behauptung, dass das Wochenfest alljährlich am Sonntage zu feiern sei, Nachdruck zu geben: sie wollten also durch falsche Zeugenaussagen und diesen entsprechende falsche Neumondfeststellungen bewirken, dass auch der fünfzigste Tag nach dem Beginne des Passahfestes, welcher pharisäisch als Tag des Wochenfestes feststand, auf einen Sonntag treffe. Die j. G. selbst aber bemerkt schon dagegen, es sei dann die Vorsicht blos an den Monaten nöthig gewesen, welche in der Nähe dieses Festes waren, es wäre das Misstrauen ferner blos solchen Zeugenaussagen gegenüber begründet gewesen, welche zu einem den Boëth. günstigen Resultate führten. In der That war es diese Absicht nicht, welche die Boëth. zu diesen Täuschungen veranlasste, sondern eben der Aerger über die ihnen entschwindende Macht, und dieser war es auch, welcher sie veranlasste, einen Streit über eine Festbestimmung anzuregen. Man hatte sicher seit alter Zeit die Praxis, die Zählung der dem Wochenfeste vorangehenden 7 Wochen mit dem zweiten Tage des Passahfestes zu beginnen, und man musste demgemäss das שבת in 3 Mos. 23, 11 u. 15 das erste Mal mit „erster Festtag" und V. 15 das zweite Mal sowie V. 16 mit „Woche" übersetzen. Dies thun auch die 70 und der Syrer, und Philo und Josephus wissen gleichfalls nicht anders. Wäre die Behauptung der Boëth. eine altsadd. gewesen, so würde in diesen Quellen eine Spur davon sich sicher vorfinden, ja es wäre bei der frühern Allherrschaft der Sadd. ihre Ansicht so massgebend gewesen, dass sie mit dem Volksleben fest verknüpft gewesen wäre, den Pharis. wäre dann eine Aenderung nicht in den Sinn gekommen, noch weniger gelungen. Allein im Gegentheile war die Feier des Wochenfestes am fünfzigsten Tage nach dem Beginne des Passah die alte feststehende Praxis, und die Boëth. ergriffen nur den Umstand, dass das Wort der Schrift eine andere Deutung zulässt, gerne, um den pharis. Gelehrten bei ihrer Kalenderbestimmung, die diese ganz sich zugeeignet hatten, eine Widergesetzlichkeit vorwerfen zu können. Mit um so grösserer Ent-

schiedenheit hielten natürlich die Pharis. daran fest und setzten Anordnungen durch, welche den Widerspruch gegen die Boëth. recht auffallend hervorheben sollten (Menach. 10, 3. Thoss. das. Bar. das. 65 a. Chag. 2, 4. Fastenchr. c. 1). Für das Judenthum nun blieb diese Differenz ohne Folge, hingegen ergriffen die sich absondernden Secten dieselbe mit Begierde. Das Christenthum, sonst dem Sadducäismus sehr abhold (o. S. 107 u. 130), neigte sich hier demselben um so lieber zu, als neben dem Vorwurfe gegen das Judenthum, dasselbe feiere die Feste falsch, noch die Hervorhebung des Sonntags seinem Systeme zusagte; aber auch die späteren Samaritaner und die Karäer sowie andere bald verschwindende Secten*) schlossen sich dieser Abweichung an. Da diese Abweichung auf einer Deutung des Bibelwortes ruht und die Behauptung der Boëth. mehr dem natürlichen Wortsinne zu entsprechen scheint, so bestärkte Dies hauptsächlich in dem Irrthume, die Sadd. seien überhaupt principiell die Vertreter der wörtlichen Auffassung der heil. Schrift gewesen, während die Pharis. sich willkürlichen Deutungen hingegeben hätten. Allein dieser Ruhm der Nüchternheit in der Bibelerklärung ist den Sadd., wie wir gesehen, nur zufällig geworden, und sie haben sich auf diesem Gebiete im Allgemeinen durchaus nicht von den Pharis. unterschieden.

In Betreff des Strafverfahrens giebt Josephus als allgemeinen Character der Sadd. an, sie seien streng und hart gewesen, ein Vorwurf, den die thalm. Schimpfbenennung „Raubrichter" für „Strafrichter" (oben S. 119) in anderer Weise ausdrückt. Solche Vorwürfe werden der herrschenden Partei immer von der nach Herrschaft strebenden Opposition entgegengeschleudert werden, ohne dass diese, wenn sie zur Gewalt gelangt, milder verfährt. Als unter Salome Alexandra die Pharisäer einige Zeit an der Spitze standen, verfuhren sie so hart, dass selbst der Thalmud ihre Gewaltsamkeit nur mit dem Zeitbedürfnisse — einem alle gesetzliche Ordnung illusorisch machenden Rechtsprin-

*) Juda Hadassi in Eschkhol ha-Khofer § 98 Bachst. D u. J.

cipe — entschuldigen kann und den eignen Heros, Simon b. Schetach, als einen Mann mit „heissen Händen“ schildern muss (j. Sanh. 6, 4, vgl. M. In das.). den drei sicher bezeugten juristischen Differenzen scheinen geschichtliche Thatsachen, die Parteinahme für oder gegen bestimmte Personen und deren Verfahren zu Grunde zu liegen, welche man dann zu abweichenden Grundsätzen generalisirte. Bei einer Abweichung ist uns die Thatsache fast ausdrücklich überliefert, und die zwei anderen streitigen Gegenstände scheinen nicht minder einen allgemeineren historischen Hintergrund zu haben. Die als lügenhaft erkannten Zeugen (עד זומם) *) nämlich erklären die Sadd. nur dann für strafbar, wenn bereits das Urtheil gegen den von ihnen Bezüchtigten vollstreckt ist; die Pharis. hingegen verlangen nur, dass das Urtheil gesprochen, nicht aber, dass es auch vollzogen sei (Makkoth 1, 6 und Sifre zu 5 M. 19, 19)**). Diese Differenz wird an andern Orten (Thoss. Sanh. c. 6. j. Sanh. 6, 4. b. Makkoth 5 b) mit einer Geschichte in Verbindung gebracht, welche nach der ältesten Relation (Mechiltha zu 2 M. 23, 7) einfach so erzählt wird: „Einst liess Simon b. Schetach einen (einzelnen) als lügenhaft befundenen Zeugen umbringen, worauf Juda b. Tabbai ihm sagte: Bei meinem Troste! Du hast unschuldig Blut vergossen. Die Thorah nämlich schreibt vor, man solle die Todesstrafe nach dem Ausspruche von Zeugen vollziehen, und desgleichen sagt sie, man solle die als lügenhaft erkannten Zeugen (wenn sie Jemanden eines Verbrechens bezüchtigen, worauf die Todesstrafe steht) hinrichten; sowie nun erst nach dem Ausspruche zweier Zeugen ein Urtheil vollzogen wird, so werden auch nur zwei Zeugen bestraft, wenn sie

*) Ueber die geschichtl. Entwicklung dieses Begriffes vgl. unten.

**) Die b. G. Mak. 5 b. macht einen Zusatz, der allem Rechtsgefühle hohnsprechend, auch allen sonstigen Quellen unbekannt ist. Sie behauptet, die pharis. Ansicht sei, dass die lügenhaften Zeugen nur bestraft werden, wenn das Urtheil gesprochen, nicht aber wenn das Urtheil vollzogen sei. Es ist Dies die Milde einer Zeit, die, der Strafpraxis fern, sich blos noch in Spitzfindigkeiten der Theorie bewegt.

als lügenhaft befunden werden (nicht aber ein einzelner)*). Nach dieser Erzählung hatte Sim. b. Sch. die vollkommen dargelegte Absicht, wenn sie auch nicht zur That führen konnte, für genügend erachtet, um einen lügenhaften Zeugen zu verurtheilen; Juda b. T. aber begnügte sich nicht mit der Absicht, sondern verlangte, die Absicht müsse auch die verbrecherische That zur nothwendigen Folge haben. Daran knüpft sich nun die freilich etwas modificirte Differenz zwischen Pharis. und Sadd.; jene, ihr altes Oberhaupt S. b. S. möglichst in Schutz nehmend, begnügen sich mit der vollkommen erkannten Absicht, verlangen jedoch auch die bereits rechtskräftig gewordene Sentenz, die Sadd. hingegen wollen nur dann strafen, wenn die Absicht sich bereits auch durch die That verwirklicht hat. Die Tradition (Thoss. und Gemaren) will jedoch den Makel, dass S. b. S. in seinem Eifer zu weit gegangen sei, einen einzelnen Zeugen, dessen Absicht doch nie zur Ausführung gelangen konnte, zum Tode verurtheilt habe, nicht auf ihm haften lassen und kehrt das ganze Sachverhältniss um. Juda b. T. soll den Zeugen hingerichtet, und zwar gerade um den Sadd. (oder gar den damals noch nicht einmal existirenden Boëth.) entgegenzutreten, S. b. S. ihm darüber Vorwürfe gemacht, jener darüber bittere Reue empfunden und sich von nun an ganz S. b. S. untergeordnet haben. Die ganze Ausschmückung der Geschichte zeigt sich als das tendenziöse Product einer jüngern Zeit, welche S. b. S. zu verherrlichen ausgeht, hinter den sie auch sonst J. b. T. gern in den Schatten stellt, indem sie diesen dem S. b. S. unterordnet, ihn anerkennenswerther Handlungen entkleidet und sie S. b. S. als Schmuck umhängt**).

---

*) Der Charakter der Mech., wie wir unten ihn kennen lernen, sowohl als die schmucklose und präcise Erzählung lassen uns diese Relation unzweifelhaft als die ursprüngliche erkennen. Sie lautet im Original: כבר הרג שמעון בן שטח עד זומם אמר לו יהודה בן טבאי ראיה בנחמה אם לא שפכת דם נקי ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג (על פי) זוממים מה עדים שנים אף זוממים שנים. Das zweite על פי ist von mir, weil überflüssig, eingeklammert.

**) Unmittelbar darauf folgt in der Mech. die Erzählung, dass J. b. T. einst in eine öde Stätte gekommen, dort einen noch röchelnden Er-

Noch zwei Abweichungen im Rechtsverfahren werden zwischen Sadd. und Pharis. ausdrücklich in den beglaubigten Quellen erwähnt. Nach dem jüd. Erbrechte erbt die Tochter nur dann, wenn kein Sohn da ist; dieser vererbt wieder seinen Söhnen, so dass der Sohn des verstorbenen

---

schlagenen gefunden, einen andern aber mit einem Schwerte dabei stehend, das von Blut triefte. „Es komme über mich, einer von uns beiden, sprach Juda, ist sicher der Mörder, doch was will ich beginnen? Die Thorah sagt, dass nur das Zeugniss zweier Zeugen Gültigkeit hat. Doch Gott, der Allwissende, wird Dich bestrafen"! Kaum hatte er das Wort gesprochen, als den Mörder ein Schlangenbiss tödtete. — Offenbar steht diese Erzählung mit der früheren im engsten Zusammenhange. In der früheren kann dem einzelnen falschen Zeugen nach J. b. T. keine Strafe zuerkannt werden, weil seine Aussage als die eines Einzelnen auch zu keiner Bestrafung führen konnte. Diesen Grundsatz hält Juda bei sich selbst, da er nur als einzelner Zeuge hätte auftreten können, fest. Er ist zwar überzeugt von der Schuld des Mörders, allein er will nicht als einzelner Zeuge auftreten, weil es vor dem menschlichen Gerichte fruchtlos wäre. Dass er die That nicht mit angesehen, blos moralisch überzeugt sein konnte, darauf scheint er kein Gewicht zu legen. Wohl aber wird später, und zwar schon in Mech., der Nachdruck darauf gelegt, dass die That nicht vor seinen Augen geschehen, der Mörder also blos nach Vermuthung bezüchtigt werden konnte. Ebenso Thoss. Sanh. c. 8, j. Sanh. c. 4 Ende und b. 37 b. (vgl. Thoss. das.), zugleich aber wird die ganze Begebenheit S. b. S. beigelegt! Jalkut, welcher zu 2. M. 23, 7 die Mech. wiedergiebt, folgt hier auch in der Person der LA. der Mech., während er in der ersten Erzählung mit den späteren Quellen die Personen vertauscht! — Chagigah 2, 2. wird ein Streit angeführt, der von den fünf alten „Paaren" festgehalten wird, darunter auch Juda b. T. u. S. b. S., mit dem Schlusse, dass bei allen diesen fünf Paaren der je zuerst Genannte Fürst, der zweite Gerichtsvorsteher gewesen (הראשונים ויו נשיאים ושניים להם אבות בתי דינין), was freilich eine Zurückdatirung späterer Zustände ist. Demgemäss hätte auch J. b. T., der Frühergenannte, den höhern, S. b. S. den zweiten Rang eingenommen. Damit kann sich Thoss. und Gemaren z. St. nicht beruhigen, sie behaupten, S. b. S. habe, wenn auch später genannt, doch an Würde über J. b. T. gestanden, und diese Annahme hat eine, wenn auch nicht ganz durchgedrungene Corruption der LA. bewirkt. Die Thoss. liest am Schlusse מהם ושנים, zwei von den fünf zuerst genannten hätten die zweite Stellung eingenommen, und demgemäss scheint in der M. corrigirt worden zu sein, indem Schammai vor Hillel gesetzt wurde (was nicht so im Texte der j. G., aber schon vor den Vf. der Thoss. zur b. G. sich fand), damit man nun zwei zwar Spätergenannte, aber doch Erste im Range habe,

Sohnes, also der Enkel, erbt und nicht die Tochter. Wenn aber blos eine Enkelin, die Tochter des Sohnes, übrig ist neben der Tochter, dann behaupten die Sadd. (oder Boëth. nach Thoss.), dass die Tochter mit der Enkelin zusammen erbt, die Pharis. hingegen, dass nur die Enkelin, als den Sohn vertretend, erbe, die Tochter aber leer ausgehe (Thoss. Jad. c. 2, vgl. Sims. Jad. 4, 7, j. Baba bathra 8, 1, b. 115 b. Fastenchr. c. 5 Ende). Ferner verlangen die Sadd., dass der Herr für den Schaden, welchen seine Knechte anstiften, haften müsse, gerade wie für den seiner Thiere, die Pharis. sprechen ihn davon frei (Jad. 4, 7, vgl. auch Baba k. 8, 4). Nimmt man andere Berichte hinzu, so haben diese beiden Bestimmungen einen bedeutsamen geschichtl. Hintergrund. Die Sadd., namentlich der Zweig der Boëth., standen nämlich mit dem Hause des Herodes in freundschaftlicher Verbindung, während die Pharisäer dem rücksichtslosen Fremdling und seiner Familie nur mit Widerstreben gehorchten. Den Sadd. kam es nun hauptsächlich darauf an, die herodäische Familie als legitim darzustellen, die Pharis. beharrten dabei, sie seien Fremdlinge, die als ausländische Knechte des hasmonäischen Hauses sich unbefugt die Gewalt anmassten. Die Sadd. gründeten das Recht des herod. Hauses auf die Abstammung von Mariamne, der Tochter von Alexandra und der Enkelin Hyrkan's, welche, nachdem alle männlichen Nachkommen des hasmonäischen Hauses hinweggerafft waren, das Erbrecht besass, es dann auf ihren Mann und weiter auf dessen Kinder übertrug. Wie aber, wenn, wie es wahrscheinlich, Töchter von Söhnen Hyrkan's da waren*), welche der Alexandra und der Mariamne ihr Erbrecht streitig machen konnten?

---

nämlich S. b. S. und Hillel! Vgl. auch unten, wo S. b. S. statt des späteren Samaea gesetzt wird; wie es sich mit sonstigen auf S. b. S. zurückgeführten heilsamen Anordnungen verhält, mag vorläufig dahingestellt bleiben.

*) Dass solche existirten, steht nicht geschichtl. fest, ist aber doch wahrscheinlich. Die Glieder der Familie Baba z. B. werden von Jos. als Nachkommen des Hyrkan bezeichnet (Alt. XV, 7, 10), wahrsch. von der weiblichen Linie eines Sohnes oder Enkelsohnes. Vgl. auch folg. Anm.

Dem gegenüber behaupteten die Sadd., dass die Tochter mindestens den gleichen Anspruch hatte mit des Sohnes Tochter, also Mariamne und ihre Erben jedenfalls den gerechten Anspruch auf einen Theil der Herrschaft hatten. Nicht also die Pharisäer! Sie behaupteten, neben den Nachkommen des Sohnes selbst weiblicher Linie hat die Tochter gar kein Erbrecht, die Herodäer sind demnach nur Knechte des Hasmonäerhauses (עבדי בית חשמונאי *). Nun, erwiderten die Sadd. dialektisch, sind sie Knechte, so sind die angeblichen Herren auch für deren Thaten verantwortlich; was beschuldigt ihr Herodes der Grausamkeit, als Knecht ist er ja nur ein Werkzeug seines Herrn? Habt ihr nicht selbst einst, unter des Hasmonäers Hyrkan Vorsitze, den Herodes vorgeladen, jenen selbst zum Richter über seinen Knecht machend, und hat er ihn nicht freigesprochen, muss nicht Hyrkan demnach für Herodes einstehn? **) Ist auch, entgegneten die Pharis., der Knecht

---

*) Die thalm. Tradition hat darüber eine Erinnerung ganz in dieser Färbung aufbewahrt, in welcher sie jedoch noch schärfer die Legitimität des Herodes abzuweisen versucht. Sie erzählt (Baba bathra 3 b.): Herodes war der Knecht des hasmonäischen Hauses, da warf er sein Auge auf eine Jungfrau (aus diesem Hause) . . ., er brachte nun alle seine Herren um und liess nur die Jungfrau am Leben. Als diese gewahrte, dass er sie ehelichen wolle, stieg sie auf's Dach, rief laut: „Wer von nun an sagt, er stamme vom hasmonäischen Hause ab, der ist ein Knecht, denn von diesem Hause bin nur ich, die Jungfrau übrig, und ich stürze mich eben vom Dache auf die Erde.“ (Sie führte es auch aus), Herodes aber bewahrte ihre Leiche sieben Jahre in Honig, nach Einigen wohnte er noch der Leiche bei und genügte damit seiner Leidenschaft, nach Andern wohnte er ihr nicht bei und bewahrte sie nur, damit man glauben solle, er habe eine Königstochter geehelicht . . . Er ermordete nun alle Gelehrten, nur Baba b. Buta liess er als Rathgeber am Leben. — Hier werden also Herodes' Intentionen, seine Herrschaft durch Erbrecht legitim zu machen, bekämpft und zwar indem man das Factum, dass er die Hasmonäerin Mariamne geehelicht, ganz leugnete. Vgl. auch Kidd. 70 b. u. folg. Anm.

**) Jos. Alt. XIV, 9, 4. 5. Die thalm. Tradition hat auch diese Geschichte aufbewahrt mit Zügen, welche die volle Färbung unserer Darstellung haben, nur dass sie nach ihrer Art ihr geläufiger gewordene Personen den wirklichen subsistuirt. „Der Knecht des Königs Jannai

dem Willen des Herrn unterworfen, so hat er auch als Mensch freien Willen, so dass er gerade, wenn der Herr ihn bestraft, im Ingrimme Brand und Mord durch das Land trägt; Hyrkan konnte damals Herodes nicht bestrafen, weil er seine Bosheit fürchtete, diese ist sein Werk, nicht Hyrkan's. Diese abweichenden politischen Meinungen kleideten sich nun in allgemeine Rechtsanschauungen.

Solche Einkleidung politischer Parteiansichten in abweichende religiöse Grundsätze entspricht ganz dem Charakter der damaligen Zeit und wiederholt sich in allen einzelnen Disputen, die uns die Tradition in der Mischnah, Ende Jadajim aufbewahrt. Schon dass hier aus der gewiss weit grösseren Anzahl von Differenzpunkten gerade diese hervorgehoben werden, welche doch scheinbar so Vereinzeltes und Unwesentliches berühren, dass die Häretiker sie ferner

---

(l. Hyrkan, vgl. oben S. 66 A.) beging einen Mord. Da sagte Simon b. Schetach (l. Sameas, vgl. oben S. 143 A.) zu den „Gelehrten": richtet eure Augen auf ihn, dass wir ihn richten. Da sandten sie zum Könige: Dein Knecht hat einen Mord begangen. Da sandte er ihn ihnen. Sie aber schickten zum Könige: Komme auch Du hierher; die Thorah sagt: wenn der Herr des stössigen Ochsen gewarnt worden (und er ihn dennoch nicht hütet und dieser tödtet einen Menschen, so soll nicht blos der Ochs gesteinigt werden, sondern auch der Herr sterben, 2. M. 21, 28), wohlan, es komme der Herr des Ochsen und er stehe ein für seinen Ochsen†)! Der König kam und setzte sich nieder. Da sprach Simon b. Schetach (Sameas): König Jannai (Hyrkan), stehe auf, damit man wider Dich zeuge; Du stehst nicht vor uns, sondern vor dem Schöpfer der Welt. Da erwiderte der König: Es geht nicht nach Deinem Worte, sondern nach dem des Collegiums. S. wandte sich zur Rechten und zur Linken, alle senkten das Antlitz muthlos zur Erde. Nun, sprach S., ihr seid voll Bedenklichkeiten; der die Gedanken kennt, wird euch bestrafen (Sanh. 19 ab.). Wir haben in dieser Relation vollkommen die sadd. Deduction, und offenbar weil sie sadd. ist, sucht Raschi die St. anders, aber gezwungen zu erklären. Die Gesch. hat die Verantwortlichkeit Hyrkan's nicht vergessen, und liess sich durch die juristischen Parteidistinctionen nicht beruhigen.

---

†) Dies heisst: ויעמוד על שורו, nicht: er stehe bei seinem Ochsen. Dieselbe Phrase ist עמד על נפשו, für seine Seele, s. Leben einstehn, Esth. 8, 11. 9 16; ע' ע' דברין in der M. Midjoth 1, 4.: für sein Wort einstehn, dasselbe vertreten. Der ganze Satz aber war eine alte traditionell bewahrte Phrase, die daher auch Sifre zu 5. M. 19, 17 wiederkehrt (vgl. noch hinten, Excurs über die Mechiltha).

so betonen, dass sie sie mit den Worten: „Wir klagen über euch Pharisäer פרושים עלינו אנו מקובלין“ einleiten, beweist, dass es sich hier um Punkte handelt, welche gerade mit dem Grundwesen der Parteidifferenz im engsten Zusammenhange stehn, andererseits aber auch eine derartige Consequenz sind, bei der sie ein Eingeständniss von Seiten der Pharisäer zu erlangen sich berechtigt glaubten. Schon oben (S. 35 A.) ist nachgewiesen worden, dass in diesem Sinne der Vorwurf der, dem Galiläer Theudas anhangenden Republikaner aufzufassen ist. „Wir klagen über euch, Pharisäer — sagten diese (M. 8) —, dass ihr den Namen des (ausländischen) Herrschers neben Moses im Scheidebriefe schreibt.“ Offenbar ist der Widerwille der Republikaner, die Aera nach dem römischen Kaiser zu gebrauchen, nicht im religiösen Skrupel begründet, dass in einem und demselben Actenstücke dessen Name mit dem des Moses sich zugleich befindet, sie verwerfen vielmehr als Republikaner diese Zeitrechnung ganz und gar, heben aber diese Consequenz hervor, dass dann auch in einem religiösen Documente, wie der Scheidebrief es ist, Moses (in der Schlussformel: nach dem Brauche Mosis und Israel's) und der Kaiser zusammen genannt werden müssen, um die Pharisäer auf ihrem eignen Gebiete anzugreifen. Gerade so nun sind auch die Anklagen der Sadducäer. „Wir klagen über euch, Pharisäer, sagen diese (M. 6), weil ihr behauptet, die heiligen (biblischen) Schriften verunreinigten die Hände und nicht also die Schriften Homer's.“ Die Sadd. in der Hochhaltung der eignen priesterlichen Heiligkeit behaupteten nämlich, dass wer sie berühre, dadurch auch geheiligt werde (vgl. oben S. 56), dessgleichen auch wer die heiligen Gegenstände berühre (vgl. unten), die Pharis. hingegen behaupteten, man ziehe sich dadurch gerade eine Unreinheit zu. Um Dies in einem schlagenden Beispiele als widersinnig zu bezeichnen, heben nun die Sadd. die erwähnte Consequenz hervor. Jochanan b. Sakkhai erwidert darauf mit dialektischem, die Sadd. treffendem Witze: „Haben wir blos darüber die Pharis. anzuklagen, sie behaupten ja auch, die Gebeine eines (todten) Esels seien rein und die Johann (Hyrkan's)

des Hprs. (eures Lieblings) seien unrein!“ Die Sadd., in die Enge getrieben, erwiderten: „nach ihrem Werthe ist die Unreinheit der Gebeine, (und die eines Menschen gelten desshalb für unrein), damit man nicht etwa aus den Gebeinen seiner Eltern Löffel mache.“ „Nun, erwidert jener, auch bei den heil. Schriften ist die verunreinigende Kraft nach ihrem Werthe, während die Schriften Homer's, als von keinem Werthe, die Hände nicht verunreinigen.“*) Ein zweiter Vorwurf der Sadd. (M. 7) lautet, die Pharis. erklärten den Wasserstrahl, welcher aus einem reinen in ein unreines Gefäss strömt, für rein, und offenbar hat auch Dies eine tiefere Bedeutung. Ihr rechnet es, wollen sie sagen, dem Unreinen zu Gute, wenn es nur von einem Reinen herkommt; ebenso haltet ihr an den späteren Schwächlingen des hasmonäischen Hauses fest, weil sie von grossen Ahnen abstammen. Die Pharis. geben ihnen unter gleichem Bilde den Vorwurf zurück: ihr erklärt ja den Bach, der aus einem Leichengefilde kommt, für rein; ist der Stamm des Herodes, wollen sie sagen, nicht dadurch zum Throne gelangt, dass er überall um sich her Leichen gehäuft, kann der als berechtigt betrachtet werden? Und hierauf folgt in der M. der Streitpunkt über die Verantwortlichkeit des Herrn für seine Knechte und in der Thossefthâ der über das Erbrecht der Tochter neben der Tochter des Sohnes.

Von weiteren Verschiedenheiten erwähnen die alten Quellen nichts Zuverlässiges. Wenn die Stelle, wonach das Zusammenwohnen mit einem Sadd. die örtliche Gemeinschaft am Sabbathe (עירוב) unmöglich macht (Erub. 6, 2), sich wirklich auf Sadd. und nicht vielmehr auf freche Sabbathschänder bezieht**), so liegt der Grund dieses Verbotes der

*) Wie in der jüngern Halachah, nachdem der Grund der Differenz, die Priesterweihe mit dem Tempel, geschwunden war, diese ganze Materie eine ganz andere Auffassung findet, darüber vgl. unten.

**) So scheint die Auffassung in den Bar. und j. G., die dafür תועבי, מגלה סנים בפרהסיא, משומד u. dgl. setzen, Ausdrücke, welche sonst nicht für Sadd. vorkommen.

Ortsgemeinschaft nicht darin, weil die Sadd. die Verpflichtung nicht anerkennen, am Sabb. eine solche Ortsgemeinschaft herzustellen*), sondern vielmehr darin, dass die „Genossenschaftsmahlzeiten," welche, wie oben (S. 124) bemerkt, diesem Gebrauche zu Grunde liegen, zwischen Pharis. und Sadd. nicht Statt fanden. Ferner wollen einige Lehrer, dass die Töchter der Sadd. immer als Menstruirende zu betrachten seien, so dass sie eine ausdrückliche Erklärung von ihnen verlangen, dass sie pharis. Sitte beobachten wollen, während Andere umgekehrt sie stillschweigend als pharis. Sitte huldigend betrachten, sie müssten denn ausdrücklich erklären, an dem Wege ihrer Väter festhalten zu wollen (Nid. 4, 2. Thoss. und Gem. das.). Auch diese Bestimmungen beruhen, wie sich schon aus dem Schwanken darin ergiebt, nicht auf gewissen abweichenden Behauptungen der Sadd. in der Frage über die Menstruation, vielmehr sind sie blos der Ausdruck für das Urtheil über Mischehen zwischen Pharis. und Sadd., die der Eine erschweren, der Andere zulassen will. Einige Abweichungen im Gebiete des Rechtsverfahrens führt nur der Scholiast zur Fastenchronik als streitig an, aber sicher blos als eigne Conjectur. Zu der alten Angabe nämlich, dass am 14. Thammus das alte Strafgesetzbuch, nämlich der Duumviri, abgeschafft worden sei (vgl. oben S. 121 A.), fügt der Scholiast noch hinzu, die Boëth. hätten ferner (ועוד) manche bibl. Satzung wörtlich erklärt, so das Ausbreiten des Lakens (5. M. 22, 17), die Bestrafung von Auge um Auge, Zahn um Zahn (2. M. 21, 24 und sonst), das Anspeien des die Ehe verweigernden Schwagers (5. M. 25, 9), während die Pharis. diese Vorschriften milder deuten. Von allen diesen Differenzen ist in älteren Quellen keine Spur, vielmehr sind über ersteren Punkt selbst die späteren Pharis.

---

*) In diesem Falle würde die b. G. (68 b.), welche das Wort Sadd. stricte nimmt, nicht den Zusammenhang vermisst haben zwischen der zweiten M. und der ersten, da ja in dieser ausdrücklich die Rede ist von מי שאינו מודה בעירוב und damit ja dann natürlich der Sadd. identisch wäre.

nicht ganz einig, und in den beiden andern erzeugte sich in der Praxis die Abweichung vom strengen Wortsinne nothwendig von selbst, so dass man den Sadd., welche mehr mit der Praxis als mit der Theorie beschäftigt waren, die Festhaltung am Wortsinne nicht zuschreiben darf. Vielmehr hat der Scholiast, der jenes „Aufhören des Strafgesetzbuches" seinen geschichtl. Beziehungen nach nicht mehr zu deuten wusste und der, schon mit den Karaiten bekannt*), die Sadd. mit diesen identificirte, aus eigner Vermuthung diesen Zusatz gemacht.

Nicht besser verbürgt sind die Nachrichten, welche die Karaiten einem Schriftsteller des 9. Jahrhunderts entlehnen, und die aus allerhand getrübten und verwischten Erinnerungen zusammengeflossen sein mögen. David ben Merwan Almokamez berichtet nämlich bei Juda Hadassi (Eschkh. ha-Khofer c. 97 und 98), die Sadd., das Bibelwort wörtlich auffassend, nähmen die sinnlichen Ausdrücke über Gott in der Schrift buchstäblich an, während einige sie von den Engeln oder von einem auf Gottes Geheiss die Welt schaffenden Engel verstünden, sie zählten die Monate regelmässig zu 30 Tagen**), zählten den in das Passah- und in das Hüttenfest treffenden Sabbath nicht mit zu den Festtagen, vielmehr seien es 7 und 8 Festtage ausser dem Sabbath, und endlich gestatteten sie nicht die Ehescheidung. Die Boëthusier hingegen bestimmten das Wochenfest übereinstimmend mit den Karaiten auf den Sonntag. Auf diese unkritischen Angaben, deren Ursprung leicht ersichtlich ist, ist kein Werth zu legen. Unsere Darstellung ist genügend belegt: Die Sadducäer sind ursprünglich die vornehmen Priesterfamilien, Nachkommen der vor den Makkabäern herrschenden Zadokiten, denen sich überhaupt Alles, was aus irgend einem Grunde sich zur Aristokratie zählte, anschloss, namentlich auch die hohenpriester-

*) Vgl. sein Quiproquo in C. 2, wo er die Akra erklärt: זה הוא מקום הקראים עכשו!

**) Vgl. oben S. 106 A. die Angabe Saad.' bei Isaak Israeli.

lichen Familien, welche durch die Herodäer zu Ansehen gelangten, die Boëthusier; sie hatten Verwaltung und Gerichtsbarkeit inne. Die Pharisäer bestanden aus dem national und religiös gesinnten Bürgerthume, bildeten die Opposition gegenüber der Aristokratie, die sie allmälig überwältigten. Die Differenzen beruhen daher mehr auf politischem und Parteistandpunkte als auf abweichenden religiösen Grundsätzen; erst nach und nach wurden sie zu verschiedenen religiösen Sekten.

Vielmehr gingen Sadd. und Pharis., und namentlich in früherer Zeit, wenn auch im Staatsleben verschiedene Zwecke verfolgend, in ihren national-religiösen Bestrebungen Hand in Hand, sie standen auf gleichem Standpunkte gegenüber der Masse des Volkes, welche, nur ihr tägliches Bedürfniss im Auge, die national-religiösen Vorschriften nicht mit Strenge beobachtete, den „Genossenschaften“ nicht angehörte und politisch bald der einen bald der andern Partei sich mehr zuneigte, meistens aber, der Natur des Volkes angemessen, der Aristokratie abhold war und den Pharis., als den Eifrigeren, sich zuwandte. Auch diese Masse des Volkes hatte ihren geschichtlich überkommenen Namen mit einiger Umgestaltung. Bei der ursprünglichen Restauration des neuen Staates hatten die Zadokiten und die „von den Völkern des Landes und deren Unreinheit sich Absondernden“ einen schweren Kampf mit den vorhandenen fremden Volkselementen zu bestehn, um die nationale Sitte zu befestigen. Allmälig erstarkten die nationalen Parteien, und namentlich nach den Makkabäersiegen; die Fremden wurden entweder aus dem Lande verwiesen oder sie verleibten sich dem jüdisch-nationalen Leben ein. Aber auch diese beobachteten bei ihrem Anschlusse doch nicht alle Vorschriften, und namentlich waren sie lax in Beobachtung der Gebote über Bewahrung der Reinheit und über die Abgaben von der Frucht. So gab es nun zwei Elemente, denen gegenüber die jüdisch-nationale Sitte in ihrer vollen Strenge aufrecht erhalten werden musste, die fremden Völker einerseits und andererseits die eigenen

Volksgenossen oder die hinzugetretenen Fremden, welche nur theilweise die Vorschriften beobachteten. Die zwei Namen, welche früher von den fremden Volkselementen promiscue gebraucht wurden, die גּוֹי הָאָרֶץ und die עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (הָאֲרָצוֹת), wurden nun geschieden und je einer für eine besondere Classe ausschliesslich angewendet: fremde Völker hiessen גּוֹיִם, die eignen nicht vollkommen sich anschliessenden Volkselemente, die Volksmasse hiess עַמֵּי הָאָרֶץ, und daraus bildeten sich die eigenthümlichen Singulare für einzelne Individuen; ein Einzelner aus einem fremden Volke hiess nun גּוֹי, ein Einzelner aus der jüd., nicht den strengen Genossenschaften angehörigen Volksmasse hiess עַם הָאָרֶץ. In gleicher Weise bedient sich der Vfr. des zweiten Buches der Makk. 6, 3 des Ausdruckes ὄχλοι für עַם הָאָרֶץ, während ἐθνοί der gewöhnliche Ausdruck in den Apokryphen ist für גּוֹיִם als Nichtjuden.

In den national-religiösen Genossenschaften jedoch, sowohl der Sadd. als der Pharis., wurden die religiösen Anschauungen und Satzungen meistens in Uebereinstimmung und nur mit einzelnen Abweichungen weiter entwickelt. Als aber die Pharis. immer an Einfluss zunahmen, wuchs auch das Bestreben, vieles früher unter der Herrschaft der Zadokiten und Sadd. Festgestellte theils ganz zu beseitigen theils umzudeuten; die alte Halachah ward antiquirt, eine neue trat an ihre Stelle. So lange der Staat stand, hatten die Sadd. ihre Macht noch nicht ganz eingebüsst, die gemeinsamen Kämpfe um die Erhaltung des Staates machten überhaupt eine durchgreifende Reform unmöglich. Mit dem Schwinden der Selbstständigkeit konnten die vornehmen sadd. Familien ihr Ansehen nicht mehr geltend machen; die hillel'sche Familie und Jochanan b. Sakkhai, welche an der Spitze der Pharisäer standen, traten alsbald entschiedener gegen die Sadd. auf. Die Macht der Sadd. war an den jüd. Staat, an Jerusalem mit seinem Tempel und den daran fungirenden Priestern geknüpft; die Pharis. trugen ihre gesteigerte Macht aus dem zerstörten Jerusalem anderswohin, ihr Sitz war in Jamnia und dann auch an andern Orten. Noch schaute freilich das V[illegible] -usalem

und seine volle Selbstständigkeit hin, als würden dieselben bald wieder restaurirt werden; Viele wollten kein Fleisch essen, weil das Thier an geheiligter Stelle als Opfer dargebracht und dem Priester sein Antheil gegeben, keinen Wein trinken, weil davon auf den Altar gegossen werden müsse*), gegen welche Josua b. Chananjah ankämpft, Andere enthielten sich des Weines, sie hiessen „Wassertrinker," aber des Fleisches enthielten sie sich nicht, indem sie dafür hielten, dass man nun, da der Tempel zerstört sei, das Opfer auch ausserhalb desselben darbringen könne, wie auch Josua behauptet**), sie brachten solche wirklich dar, und die Sage erzählt, eine Stimme sei aus der Stätte des Allerheiligsten vernommen worden: Wer die Opfer der Israeliten in der Wüste wohlgefällig aufgenommen, der nimmt auch gegenwärtig die Eürigen mit Wohlwollen auf***)! Diese Hoffnung, dass man den alten Zustand bald wiederhergestellt sehn, die gegenwärtige traurige Lage bald wieder vorübergehn werde, führte zu vielen Aufständen; der ernsteste und entschiedenste war der unter Ben-Khosiba. Als auch dieser unglücklich ausfiel, Viele dem Kampfe erlagen, der Ueberrest zersprengt, der Aufenthalt in Jerusalem ganz verboten, in Palästina überhaupt erschwert wurde, da brach der Muth, man fügte sich in die bestehenden Verhältnisse, indem man seine glühenden

---

*) Thoss. Sotah Ende. Baba bathr. 60 b. So haben auch die alten Karaiten die Enthaltung vom Genusse des Fleisches im Exile als Pflicht gelehrt, so Anan, Daniel b. Moscheh, Benjamin Nahawendi, Sahl b. Masliach, Jefeth, und ihnen folgend Isaak b. Bahlul und Juda Hadassi, während Jeschuah und Andere es gänzlich gestatten, wieder Andere es nur ausserhalb Jerusalem's gestatten. (Eschkhol ha-Khofer § 236 p. 90. Mibchar zu 3. Mos. 17, 3 f. 28 b. und zu 5. Mos. 12, 21 f. 10. Addereth, über Schlachten c. 12 f. 65.)

**) Edujoth 8, 6: א״ר יהושע שמעתי שמקריבין אע״פ שאין בית.

***) Mech. Jithro c. 2: מעשה באחד שהקריב קרבן מבני שותי מים ויצאת בת קול מקדשי הקדשים ואמרה מי שקבל קרבנותיהם במדבר הוא יקבל קרבנותיהם בשעה זו. Dies ist dort zwar, anlehnend an die Rechabiten, mitgetheilt, aber bezieht sich keineswegs auf diese, sondern eben auf die nach der Zerstörung sich des Weines Enthaltenden und das Fleisch als Opfer Geniessenden.

Wünsche und Hoffnungen auf eine unbestimmte ferne Zukunft verschob. Das letzte Ansehn der Sadd. war geschwunden, die alte Halachah wich ganz, und die neue Entwickelung drang siegreich vor. Josua b. Chananiah, vorzüglich aber Akiba ben Joseph, der, ein eifriger Patriot, den Ben-Khosiba unterstützt hatte, waren die Restauratoren des Gesetzes; andere pharis. Lehrer widerstrebten theilweise, hielten mehr am Alten, unter ihnen ragte zuerst hervor Elieser b. Hyrkan, der „als eine verpichte Grube, die keinen Tropfen verlor," einfach bei dem blieb, was er überkommen und bei Anfragen Nichts aus eignem Scharfsinne hinzuthat, sondern einfach sprach: „Das habe ich nicht gehört;" allein er wird schon von Josua fast ganz verdrängt. Dann zeigen sich noch als Gegner Akiba's Ismael, auch Josse der Galiläer. Der Eifer einiger jüngern Männer, wie namentlich des muthigen und rücksichtslosen Chananjah, des Neffen Josua's, ging noch weiter und wollte Palästina sogar derjenigen Vorrechte, die man ihm noch zu belassen für gut fand, wie z. B. für die Feststellung des Kalenders, auch noch entkleiden und die Massnahmen in Babylonien (Pumbeditha), wohin Ch. gewandert war, treffen. Diesem Eifer, der eine gänzliche Auflösung der Einheit und die Bedeutungslosigkeit der Patriarchen herbeizuführen drohte, beugte man nun zwar vor, und charakteristisch sind die Worte, die die abmahnenden Sendboten an Chananjah richteten. Nachdem sie ihn zuerst ironisch „Heiligkeit" anredeten, da er sich die Palästina innewohnende Heiligkeit anmasste, ermahnten sie ihn, dass die Lämmer, die er in Palästina zurückgelassen, Widder geworden seien; endlich kamen sie zur Sache und sprachen: wenn Du die Oberherrlichkeit Palästina's nicht anerkennen willst, nun so gehe nach der Dornstrauchwüste (der Gränze Aegyptens, 1. Mos. 50, 10 und 11), schlachte dort Opfer, und Nechunjon (Onias) sprenge als Priester das Blut, d. h. vereinige Dich mit den Priestern des Aftertempels zu Heliopolis! Es heisst wohl nicht mehr, fuhren sie fort: das sind die Feste Gottes, sondern die Chananjah's, des Neffen Josua's, nicht mehr: von Zion geht die Lehre aus und das

Wort Gottes von Jerusalem, sondern von Babel geht die Lehre aus und das Wort Gottes von Nehar-Pekod? Endlich entschied auch der schiedsrichterliche Spruch Juda's b. Bethera, der gleichfalls nach Babylonien (Nisibis) ausgewandert war, gegen ihn, und man schritt mit Strenge gegen seine Anordnungen ein*). Diesen zu weit gehenden Eifer nun kühlte man ab; allein Akiba drang durch, indem er die ganze Stimmung der Zeit für sich hatte, und zwar zum Theile auch vermittelst eines künstlichen Verfahrens in der Bibelauslegung, das schon früher angebahnt war, von ihm aber zu seiner vollsten Ausbildung gesteigert wurde. Durch dieses Verfahren befestigte er nämlich eines Theils schon bestehende Vorschriften, für welche man aber keine biblische Begründung fand; als er einst eine solche durch seine Methode der Schriftdeutung auffand, brach sein Gesinnungsgenosse Josua in die bewundernden Worte

---

*) Die hier erzählte Geschichte findet sich so in j. Nedarim 6, 8 u. Sanhedrin 1, 2. (vgl. j. Khetub. 2, 6); vielfach verwischt b. Berachoth 63 ab, wo die prägnantesten Stellen fehlen und die Anspielung auf den Oniastempel und das unrechtmässige Opfer: צא לך למדבר האטר ותדוי שוחט ונחוניון זורק (Nechunjon wird in den oben S. 31 angef. jerus. Quellen immer Onias genannt) in die allgemeine Anrede an das Volk verwandelt wird: . . . יעלו להר אחיה יבנה מזבח חנניה ינגן בכנור. Hingegen wird dort gerade von Akiba gesagt, er habe mit vollem Rechte in Babyl. die Kalenderfeststellung vorgenommen. Der Muth Chananjah's, verschieden von dem ängstlich rücksichtsvollen Josua, zeigt sich Niddah 24 b. — Ueberhaupt scheint man später theils gerne die Bedeutung Chan.'s zu schmälern, theils wiederum ihm selbst ein tiefes Bedauern über das Scheiden von Palästina beizulegen. Unter den grossen Schulen zählt eine Baraitha auch die des Chan. auf (Sanh. 32 b.), unsere Ausgaben aber lassen die Worte חנניה בן אחי aus, als wäre von der Schule (seines Onkels) des Josua die Rede, die aber schon früher genannt ist und nicht in Babyl. war. Seiner Auswanderung dorthin wird gar in Midr. Koheleth (zu 1, 8) die seltsame Veranlassung zugeschrieben, es sei ihm von den „Ketzern" in Kafar-Nahum etwas angethan worden, er sei dann am Sabbathe zu seinem Oheim geritten, der ihn geheilt, aber nun nach Babyl. gesandt habe. Sifre Reeh aber (zu 12, 29) wird mit sichtlicher Geflissentlichkeit hervorgehoben, wie Juda b. Bethera (in Nisibis), Mathias b. Charasch (in Rom) und unser Chan. an der Gränze Paläst.'s angelangt, bitterlich geweint und — wieder zurückgekehrt seien, weil im heil. Lande zu weilen über Alles gehe!

aus: „Wer entblösst den Staub von deinen Augen, Jochanan b. Sakkhai, der du gesagt..., es fände sich dafür keine Schriftstelle, siehe da, dein Schüler Akiba bringt eine solche dafür“ (Sotah 5, 2). Anderntheils stellte er damit neue Bestimmungen fest und abrogirte frühere. Der heftige Tarfon wirft ihm zuweilen rasch entgegen: „wie lange stoppelst du uns willkürlich Dinge zusammmen? ich kann es nicht ertragen, Akiba,“ und beugt sich dann doch vor seiner Deutung (Sifra Wajikra Anf. c. 4, Thoss. Korbanoth c. 1, Sebachim 13 a; Sifre Behaalothcha zu 4. M. 10, 8 und sonst). Der Galiläer Josse, auch Elieser b. Asariah, ist in entschiedenem Kampfe dagegen: „und wenn Du den ganzen Tag deutest und deutest, Du kannst doch dem Bibelworte Nichts hinzufügen oder davonnehmen (Sifra Zaw c. 8 zu 3. M. 6, 23, Sebachim 82 a; Sifra das. c. 11 zu das. 7, 12, Menachoth 89 a; Sifra Emor c. 7 zu das. 22, 18*)). Diesen dialektischen Geisteskampf zwischen Akiba und Josse verfolgte Tarfon mit solcher Lebhaftigkeit und war von der Energie Josse's so erfreut, dass er die Worte Daniel's (8, 4 ff.) darauf anwendete: „Ich sah den Widder, der nach Westen, Norden und Süden stiess, alle Thiere können nicht vor ihm bestehen, Keiner rettet von seiner Hand, er thut nach seinem Willen und wird gross;“ das ist, sprach er, Akiba! „Da merkte ich, und siehe, ein Bock kam vom Westen über das ganze Land, kaum berührte er den Boden . . ., der trat hinan an den gehörnten Widder . . . lief zu ihm mit dem Grimme seiner Macht, ich sah ihn, wie er ihn erreichte, mit Erbitterung den Widder schlug und seine zwei Hörner zerschlug, der Widder nicht Macht hatte vor ihm zu bestehn, der Bock ihn zur Erde warf, zertrat und der Widder sich vor ihm

*) Menachoth 78 a. ist die Ansicht Akiba's dem Josse und umgekehrt beigelegt, der Tadel der weitgehenden Deutung aber ganz ausgelassen; Dies ist offenbar falsch, indem die Mischnah Schekalim 1, 5. Menach. 5, 3. 5. 6 (7), 1 die Meinung adoptirt, welche Sifra dem Akiba beilegt. Diese Verwechslung ist von den Rabb. nicht beachtet worden und hat daher zu Verwirrungen gebracht, auch wohl zu Correcturen in M. Schekalim, vgl. Heller in Thoss. Jomtob das.

nicht retten konnte," das ist Josse der Galiläer, rief Tarfon mit sichtbarer Freude, dass Akiba einen siegreichen Gegner gefunden (Sifre Chukkath zu 4 M. 19, 9. Thoss. Mikw. Ende, vgl. Parah 9, 5). Ganze Arten der Deutung bestreiten ihm seine Gegner. Er findet in scheinbaren Wiederholungen — wie wenn der Inf. dem Verbum finitum vorangeht, wenn ein Nomen zur Bezeichnung des Distributivum wiederholt wird u. dgl. — Veranlassung, das Gesetz mannichfach zu erweitern; Ismael setzt ihm entgegen, das sei hebr. Sprachgebrauch, und können daraus keine Schlüsse gezogen werden. Bei zwei Abschnitten verschiedenen Inhalts, welche zufällig neben einander stehen, überträgt er Bestimmungen aus dem einen auf den andern; andere Lehrer entgegnen, das örtliche Zusammenstehen habe gar Nichts zu thun mit ihrem abweichenden Inhalte *).

Allein der Widerspruch nützte Nichts, Akiba behielt die Oberhand. Die spätere Zeit hat bald stillschweigend seine Ansichten aufgenommen, bald zwar auch die der Gegner nicht verschwiegen, aber den seinigen den Vorzug gegeben. Er galt ihr als der Restaurator des Gesetzes. „Wenn nicht Schafan zu seiner (Hiskia's) Zeit aufgestanden wäre, nicht Esra zu seiner, nicht Akiba zu seiner, so wäre die Lehre in Israel vergessen worden; das Wort, das er zu rechter Zeit gesprochen, wiegt Alles auf" (Sifre Ekeb zu 5 M. 11, 22). „Akiba ist es, der Mischna, Midrasch, Halachah und Agadah festgestellt" (j. Schekalim 5, 1). Nur an wenigen Orten wird von einer alten Lehre gesprochen, die dann später abrogirt worden, bald mit ausdrücklicher Bezeichnung, dass Dies durch Akiba geschehen, bald auch ohne seiner zu gedenken **). Im Allgemeinen ist die thalmudische Tradition so völlig umgearbeitet, das

*) Vgl. hierüber meine Abhandl. in wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. B. V, bes. S. 78 ff. u. S. 239 ff.

**) M. Khethub. 5, 3, vgl. j. das. Nasir 6, 1, vgl. Thoss. c. 4. Gittin 5, 6. Sanh. 3, 4. Edujoth 7, 2. Thoss. Parah c. 4 (bei Sims. 5, 1). Thoss. Arachin c. 5. Thoss. Pess. c. 1 (vgl. M. 2, 1). Thoss. Moed katon c. 2 (wovon keine Erwähnung in den Gemaren). Sifra Mesora Ende (j. Gittin Ende u. b. Schabb. 64 b) und sonst.

Werk der Umgestaltung so gänzlich durchgedrungen, dass man in den anerkannten Werken, in der Mischnah und den Gemaren, gar nicht den Kampf von Jahrhunderten, das Herausgebären einer neuen Zeit aus einer sehr verschieden gestalteten Vergangenheit mehr wahrnimmt; die Autoritäten, deren abweichende Meinungen zum Theile mitgetheilt werden, gehören am Ende gleichfalls grossentheils der Richtung an, die eben die später herrschende geworden, und die Differenzen unter ihnen sind blos schwache Nachklänge. Ja, selbst diese Abweichungen schleifen sich in der spätern Erinnerung und Darstellung ab, so dass sie die Schärfe verloren, welche sie zu ihrer Zeit gehabt haben mochten. Diese Nivellirung nahm noch umsomehr zu, als die thalmudische Gelehrsamkeit nach Babylonien übersiedelte. Dorthin war im dritten Jahrhundert, nach Abschluss der Mischnah, das festgestellte Resultat und eine fertige Anschauung gewandert; die Erinnerungen an den geschichtlichen Process, den die Ansichten durchzumachen gehabt, bis sie zum Abschluss gelangten, schwanden oder trübten sich jedenfalls. In neuer reger Thätigkeit beschäftigte man sich mehr damit, das nun festgestellte Resultat weiter zu bearbeiten, fortzugestalten, als alte Durchgangsperioden in der Erinnerung festzuhalten; was das Gedächtniss davon aufbewahrte, nahm ganz die Färbung an, welche man nun als die rechtmässige betrachtete. Wo daher die babylonische Gemara, das Product dieser babylonischen Schulen, alte Thatsachen und Meinungen aufnimmt, treten sie meistens in neuem Gewande auf; von der grossen Masse der Baraitha's, welche derselben einverleibt sind, haben wenige ihren ursprünglichen Ausdruck bewahrt; sie sind alle mehr oder minder, wenn auch unbewusst, einer tendentiösen Redaction unterworfen, sie haben ein neues Gepräge angenommen. Der babylonische Thalmud wurde aber durch die frische Thätigkeit des in den dortigen Schulen lebenden Geistes, durch die spätere Blüthe des dortigen Gaonats, durch den bald eintretenden wissenschaftlichen Aufschwung der Araber allein als gültig anerkannt, während die palästinensischen Arbeiten beim Verfalle der dortigen Schulen in

den Hintergrund traten. So hat sich das Bild der Vergangenheit, weil blos aus der babyl. Gemara reflectirt, ganz verwischt. Nur in palästinensischen Producten haben sich die Erinnerungen treuer erhalten, wenn auch daneben die Aussprüche der neuen Zeit einhergehen. So haben besonders Mechiltha und Sifre, und nicht minder die jerus. Gemara, ganze alte Halachah's oder bedeutende Trümmer derselben aufbewahrt, die mit neueren Meinungen scharf contrastiren und daher auch hie und da corrigirt sind und noch mehr corrigirt worden wären, wenn diese Werke sorgfältigerem Studium und dadurch einer Kritik, die blos den Massstab des späteren Abschlusses hatte, unterworfen worden wären; glücklicherweise wurden sie vernachlässigt und haben daher meistens ihren alten Typus bewahrt. Weniger altes Material bieten Sifra und Thossefta. Alle diese Werke bieten auch hie und da Historisches und Haggadisches aus alter Zeit in mehr ursprünglicher Gestalt, und desgleichen die, wenn auch jüngeren, Palästina angehörenden Midraschim; selbst ganz junge Producte dieser Art nehmen zuweilen Dinge auf, die man früher principiell ausschloss und welche diese jüngeren principlosen Sammelwerke aufnahmen und uns so Thatsachen gerettet haben, welche uns zur Reconstruction der älteren Zeit wichtige Dienste leisten. Eine ganz allgemeine Erinnerung an die verschiedenen Epochen hat der Kirchenschriftsteller Epiphanius in der bekannten Mittheilung aufbewahrt, dass es vier Deuteroseis (Mischnah's) der Juden gebe, zuerst die des Moses, d. h. das Deuteronomium, dann die der Makkabäer, d. h. die alte Halachah, dann die Akiba's, die neue Halachah, und endlich die Rabbi's, der Abschluss, die Mischnah, welche als gültige Norm auf die Nachwelt gekommen ist.

## Zweiter Abschnitt.

### Anfertigung neuer Bibel-Uebersetzungen. Abschluss der Textes-Feststellung.

Bevor wir die am Schlusse des vorigen Abschnittes allgemein hingestellten Angaben von der Umgestaltung aus der älteren Halachah in die jüngere specieller begründen, ist es nöthig, eine an diese Umgestaltung sich anschliessende Thatsache zuerst ins Auge zu fassen.

Wenn nämlich das gesetzliche Leben und die Sagenentwickelung sich auch selbstständig nach eignen Grundsätzen ausbildete, so lehnten sie sich doch natürlich an das Schriftwort an; sie erklärten die einfache Vorschrift oder Relation der Bibel nach ihren fortgebildeten Annahmen, und so mussten die Abweichungen in Halachah und Haggadah natürlich auch von bedeutendem Einflusse auf die Schrifterklärung sein. Während die ältere Zeit jedoch meistens ihre Annahmen neben dem Bibelworte hergehen liess, so war es gerade das Charakteristische des späteren Verfahrens, die eigenen Behauptungen mit aller Entschiedenheit in dem Bibelworte wiederzufinden, es aus demselben herauszudeuten. Die ältere Zeit ging daher mit dem Buchstaben der Bibel gar nicht so sorgfältig um, ihre Annahmen ruhten gewissermassen auf sich selbst, kleine, den Sinn im Ganzen nicht alterirende Abweichungen berührten sie nicht, ja sie scheute auch hie und da eine kleine Aenderung nicht, um das Schriftwort mit ihren sonst als feststehend betrachteten Annahmen in vollen Einklang zu bringen. Anders die spätere Zeit! Sie musste darauf sehen, einen vollständig correcten Bibeltext herzustellen, da jeder Buchstabe und jedes Zeichen die Handhabe zu Deutungen bot und daher selbst kleine Fälschungen grosse Abweichungen in der Auffassung erzeugen konnten. Aus dieser Zeit schreibt sich daher eine sorgfältigere Feststellung des Textes, jetzt nehmen die massorethischen Bemühungen ihren An-

fang, und soweit nicht frühere Umgestaltungen schon zu tief sich festgesetzt hatten, als dass die ursprüngliche Lesart zu ermitteln gewesen wäre, und soweit ferner nicht hie und da falsche Voraussetzungen in falschen Conjecturen befestigten, dürfen wir mit Bestimmtheit annehmen, dass der dieser neuen Entwickelung entsprechende Text gegenüber dem älteren, willkürlicher behandelten der authentischere ist. Und dieser spätere Text ist eben im Ganzen der unsrige, der s. g. massorethische. Ich sage: im Ganzen; denn als man auf diese kritischen Studien geführt wurde, setzte man sie Jahrhunderte lang fort und forschte nun weiter nach, selbst über die neuere thalm. Entwickelung hinaus, beseitigte selbst Corruptionen, welche diese gelassen, ging aber auch andererseits von Annahmen dieser neueren Richtung ab, wenn man sie nicht begründet fand, unbekümmert um den thalm. Abschluss, den man für sich bestehen liess. Und daher kommt es, dass unser Bibeltext, namentlich in Punctation und Accentuation, nicht immer mit dem Thalmud übereinstimmt.

Auffassung und Feststellung des Bibeltextes muss sich am Schärfsten in den Uebersetzungen der verschiedenen Zeiten ausprägen. Alsbald bei der Begründung des zweiten Staatslebens waren Vorlesungen aus den verschiedenen Büchern der h. S., ganz besonders aus dem Pentateuch, eingeführt worden, und das Bedürfniss machte sich bald geltend, dass ein kundiger Mann eine Uebersetzung hinzufüge. Die genaue Kenntniss der Sprache war nicht genügend verbreitet, und bei schwierigen Stellen genügte auch Sprachkenntniss nicht; allein auch der Inhalt bedurfte einer Auslegung, ja einer neuen Bearbeitung, wie sie theils die gegenwärtigen Anschaunngen, theils die Rücksicht auf das Volk insgesammt erforderten. Ausserhalb Palästina's, wo die Landessprache nicht einmal Aehnlichkeiten, also gar keine Handhabe zum leichteren Verständnisse darbot, musste sich die Uebersetzung bald fixiren und allmälig den Text ganz verdrängen. Dies geschah in Aegypten, wo eine griechische Uebersetzung gewissermassen kanonisch wurde, so dass man sie dann einer eingesetzten Behörde, siebenzig

(o. zwei und siebenzig) Aeltesten zuschrieb, und später sie mit wunderbarem Glorienschein umgab. Allein diese Ableitung ist gleich anderen Angaben, wie etwa dass „fünf Aelteste“ sie angefertigt, wie überhaupt dass sie für einen Ptolemäer ausgearbeitet worden, wie noch mehr alle neuen Hypothesen, die nicht einmal eine alte Tradition für sich haben, spätere dichterische Conjectur und Ausschmückung. Die sogenannte Septuaginta ist eine Uebersetzung, die zuerst im Munde griech. Uebersetzer sich fortleitete, bald niedergeschrieben wurde und den festen Text für die griech. redenden Juden bildete. Sie ist demnach nicht in schriftstellerischer Absicht angefertigt, sie entsprang aus dem Bedürfnisse und genügte ihm; sie drückte die damalige Auffassung der Bibel aus, gab sie, soweit ihr sonstige damals allgemein herrschende Uebersetzertendenzen — worüber später — nicht im Wege standen, treu, selbst in engem Anschlusse an das Bibelwort wieder, bewegte sich aber dennoch in manchen Partieen ziemlich frei. Die ägyptischen und die sonstigen griech. redenden Juden nun, welche sich immer mehr dieser Uebersetzung als eines Originals bedienten, standen dem Brennpunkt der weiter sich ausbildenden Schriftdeutung, der gesetzlichen Discussionen, der aggadischen Entwickelung fern. Die neuen Resultate Palästina's, vorzüglich soweit sie das praktische Leben berührten, drangen zu ihnen hin und wurden auch wohl grossentheils von ihnen aufgenommen; allein man beruhigte sich bei der Autorität der palästinensischen Gelehrsamkeit, behielt aber seinen Bibeltext, d. h. seine recipirte griech. Uebersetzung nach wie vor bei. Als jedoch der grosse Umschwung im zweiten Jahrhunderte vor sich ging, als nicht mehr das geschlossene national-religiöse Leben in Palästina Muster sein konnte für die Auswärtigen, als die palästinischen Gelehrten mit Nachdruck die ältere Richtung bekämpften, entschieden mit der kritischen Herstellung des Textes vorgingen, als es nicht mehr genügte, den Sinn der h. S. im Ganzen zu kennen, sondern der Buchstabe in seiner Deutungsfähigkeit von hohem Werthe ward, als die damalige Zeit ferner, wie es besonders wiederum von Akiba bekannt ist, ihr Augenmerk

über die enge Heimath hinaus auf die Glaubensbrüder auch der Ferne richtete, als endlich gar das Christenthum sich auch an die griech. Uebersetzung anlehnte, aus ihr Beweise herholte, die beim Einblicke in den hebr. Urtext schwinden mussten: da empfand man, wie weit dieser griech. Text vom Originale entfernt sei, und man fühlte nun das dringende Bedürfniss, entweder eine ganz neue griech. Uebersetzung anzufertigen oder die alte zu berichtigen. Daher entstanden die Arbeiten Aquila's und Theodotion's; jener übersetzte ganz selbstständig nach dem neuen Standpunkte, und zwar, um auch der Uebersetzung die Deutungsfähigkeit des Originals zu bewahren, mit ängstlicher und den Genius der griech. Sprache verletzender Buchstäblichkeit, dieser lehnte sich an die Septuaginta, dieselbe dem gegenwärtigen Texte und der gegenwärtigen Auffassung anpassend. Da es den Juden jedoch nunmehr an einer Uebersetzung und noch dazu in eine so ganz heterogene Sprache nicht mehr genügen konnte, die Christen aber das Product neuerer Juden mit Misstrauen betrachteten, Zahl und Bedeutung der griech. Juden überhaupt abnahm: so haben sich diese neueren Uebersetzungen nur in Bruchstücken erhalten, während die Septuaginta blieb *).

Denselben Gang hielt das Uebersetzungswesen auch in Palästina ein, jedoch mit sehr anderen Resultaten, nach den ganz verschiedenen Verhältnissen. Auch hier bildete sich eine Uebersetzergilde, die allmälig eine feste Norm für die öffentlichen Uebersetzungen feststellte. Allein ihre Uebersetzung verdrängte niemals den Text, ging blos neben diesem her, und die verbreitete Kenntniss des Originals liess sie nicht zu solch hohem Ansehen gelangen. Mochte sie auch niedergeschrieben sein, so waren doch jedenfalls die Abschriften nicht verbreitet, und sie war daher nicht stabil

*) Aus der Novelle 146 des Justinian, welche vom J. 553 datirt ist, scheint hervorzugehen, dass damals die Uebersetzung des Aquila noch vollständig vorhanden war und ein Theil der griechischen Juden sich ihrer noch als Synagogenübersetzung bediente, während der überwiegende Theil auch gegen sie protestirte.

geworden; Zusätze und Abänderungen gestalteten sich um so leichter, als der enge Verkehr, in welchem die Uebersetzer mit den Trägern der Gesetzesentwickelung standen, solche nothwendig eindringen liess. Dennoch war zur Zeit, als die neue Richtung, deren Hauptträger Akiba war, sich mit aller Entschiedenheit geltend machte, die palästinisch-chaldäische Uebersetzung, das Thargum, so abweichend, dass auch da eingegriffen werden musste. Denn war auch die Abweichung des Thargums nicht so bedeutend wie die der griech. Uebers., so wurde in Palästina hingegen auch die geringere Abweichung mehr gefühlt, und dann war in das Thargum der ganze Strom halachischer Bestimmungen und haggadischer Ausschmückungen vollkommen eingebrochen, und die Uebersetzergilde, die Methargemin, liessen sich mit der Umwandelung der Schulrichtung nicht alsbald aus ihren Traditionen verdrängen. Es musste daher auch gegen diese Uebersetzung ernstlich vorgegangen werden, und daher der entschiedene Tadel gegen deren Grundsätze und der energische Ausspruch, man müsse sie, wenn sie denselben dennoch folgten, schweigen heissen mit Anschrei — wie wir später diese Aeusserungen genauer betrachten werden. Man ging daher auch daran, das Thargum nach beiden Arten umzugestalten, die man für die Septuaginta angewandt: die vollständig neue Bearbeitung und die blosse Berichtigung. Für den Pentateuch war die erstere nöthig, für die Propheten, die weniger der halachischen Ausdeutung unterlagen, genügte die letztere. Mit der ersteren aber verband man auch hier den Namen des Akylas, mit der letzteren den des Theodotion, und, wie es Luzzatto scharfblickend ahnte, nannte man die neue, wörtliche und der neuen Richtung folgende Pentateuchübersetzung: das Thargum nach Art des Akylas, die berichtigte der Propheten das Thargum nach Art des Theodotion*). Sowie die neue Richtung in der Mischnah sich ausprägte und in der babylonischen Gemara vollkommen herrschend wurde, so wurden

*) Vgl. die wichtigen Bem. Luzz.'s in meiner Zeitschrift Bd. V S. 128 ff.

auch die neuen Thargume in Babylonien massgebend. Dem Uebersetzer des neuen pentateuchischen Thargums legte man dort statt des den nicht griech. redenden Juden unbekannten Namens Akylas einen geläufigeren Namen bei, nämlich den des Ankelos oder Onkelos, wie wahrscheinlich dort Nikolaus ausgesprochen wurde, ein Name, der von einem Proselyten kurz nach der Zerstörung des Tempels bekannt war. Die neue Pentateuchübersetzung galt dort für die dieses Onkelos, dennoch nannte man sie einfach „unser Thargum," und ihre volle Abschliessung erhielt sie in den babylonischen Schulen erst im vierten Jahrhundert. Dem Uebersetzer der Propheten gab man den hebräischen Namen, der dem griech. Namen entspricht; Theodotion ward Jonathan, und da man einen Schüler Hillel's unter diesem Namen, Jonathan ben Usiel, kannte, so galt dieser als Uebersetzer der Propheten. Aber auch die Uebersetzung dieser Bücher führen die babyl. Autoritäten schlechtweg als die „unsere" an oder sie verbinden mit ihr den Namen des „Joseph (ben Chama)" im vierten Jahrhunderte, der ihr besondere Sorgfalt gewidmet und sie zum Abschlusse geführt zu haben scheint. Diese Bezeichnung erhält sich, so lange die babylonischen Schulen blühen, und selbst Hai Gaon (am Anfange des 11. Jahrh.) führt das Thargum der Propheten noch an als „Thargum des Rab Joseph" *); erst die spätern Rabbinen nennen die vorliegenden Thargume als die des Onkelos **) und des Jonathan. Jedenfalls haben sie beide ihre Schlussredaction in Babylonien erhalten; Sprache und Auffassungsweise gehören der dortigen Gegend und Richtung an.

So vollzog sich in Babylonien die volle Neugestaltung des Thargums zum Pentateuch und die wesentliche Umge-

*) In seinem Comm. zu Tohoroth (Khelim c. 17. 29 [woraus bei Aruch גמר 2] u. 30; Oholoth c. 1. 8. [woraus bei Aruch גלל 2] 9 u. 18 Tohoroth c. 9) werden Thargumstellen aus den Büchern: Richter, Samuel, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Zacharias unter Joseph's Namen angeführt, die unserm Jonathan vollkommen entsprechen.

**) Die alleinstehende Stelle in den Abschnitten des Elieser (c. 38), welche sagt: „es übersetzt Onkelos" etc., ist daher ziemlich verdächtig.

staltung dessen zu den Propheten gerade so vollständig, wie die volle Aufnahme der neuen Halachah und die Emendirung der alten in den aufgenommenen Baraitha's, sofern diese alte Elemente enthielten, dort durchgeführt wurde. Und durch die überwiegende Autorität, welche Babylonien einnahm, wurde das „babylonische" oder, wie man später sagte, das „onkelosische" und das „jonathan'sche" Thargum angenommen, und gerade wie man später die babyl. Halachah-Tradition fälschlich für die ursprüngliche hielt, so betrachtete man auch das dort festgestellte Thargum als das alte und authentische. Anders gestaltete sich das Verhältniss in Palästina. In dem Sitze der alten Traditionen liess sich gegenüber einer geschlossenen, denselben anhangenden Uebersetzergilde und bei dem Mangel an Energie von Seiten der sinkenden Schulen ein neues Thargum nicht so leicht einführen. Man begnügte sich mit Correcturen und Zusätzen, die man, ohne zu festem Abschlusse zu gelangen, Jahrhunderte lang, bis ins achte Jahrhundert hinein, fortsetzte; aber andererseits erhielten sich, gerade wie in den palästinensischen Midraschim und der jerus. Gemara, auch in dem jerusalemischen Thargum viele alte Elemente, und dieses bietet, in noch grösserem Masse als die Werke der palästinensischen Halachah, die merkwürdigste Zusammenstellung von Altem und Neuem. Es musste natürlich an Ansehen immer mehr einbüssen. Zu den Propheten, von denen man nun nur einzelne bestimmte Stücke als Haftaren vortrug, verlor es sich umsomehr, als die Sitte, dieselben zu übersetzen, auch bald schwand; für den Pentateuch blieb es in seinem Kreise eine längere Zeit, ja sogar zur Zeit, als das Thargum für die öffentlichen Vorlesungen aufhörte, aber doch noch an zwei Tagen im Gebrauche blieb, am siebenten Tage des Passah und dem ersten des Wochenfestes, nahm man bis ins zwölfte Jahrhundert hinein zur Uebersetzung der an diesen Tagen vorgelesenen Abschnitte (das Lied am Meere und die Zehngebote) lieber das jerusalemische Thargum, indem es dem Geschmacke mehr zusagte, mehr haggadisch ausschmückte. So blieb dasselbe zum Pentateuch bekannt; am Anfange

des elften Jahrhunderts wird es von Hai *) und Chananel als „Thargum Erez Jisrael“ und später als „Th. jeruschalmi“ angeführt und ist in verschiedener Ueberarbeitung auf uns gekommen, so dass wir selbst neben einer vollständigen Pentateuch-Uebersetzung, die erst durch spätern Abschreiber-Irrthum den Namen „Jonathan b. Usiel“ an der Spitze trägt **), von einem zweiten, welches „Thargum jerusch.“ heisst, starke Fragmente besitzen, und uns zahlreiche Anführungen bei den Alten bald mit dem einen oder dem andern übereinstimmende bald abweichende Stücke unter dem Namen „Th. j.“ aufbewahrt sind ***). Diese Verschiedenheit der Recensionen erklärt sich eben aus den verschiedenen Versuchen, das alte Thargum zu berichtigen. So erhielt sich dasselbe in einem unfertigen Zustande und weit zurückstehend in der Anerkennung hinter dem „babyl.“ oder „onkelosischen“ Targume.

Nur zu den Hagiographen, die man öffentlich vorzulesen und noch mehr zu übersetzen längst aufgegeben hatte, unterliess man es, ein neues oder ein berichtigtes Thargum anzufertigen. Dieselben lagen ihrem Inhalte nach den neuen Bestrebungen fern, nnd so liess man es bei dem alten „jerusalemischen Thargume“ bewenden, das seine Bearbeitung im Einzelnen in den Uebersetzerschulen noch weiter wohl gefunden haben mag, woher zu Esther zwei vollständige jerusalemische Targume vorhanden sind, zu Hiob eine grosse Anzahl von Varianten.

Wir haben demnach zwei Gruppen von Targumen. Die jerusalemischen zum Pentateuche und zu den Hagiographen haben die alte Textesrecension und -Auffassung

---

*) Comm. zu Makhschirin I, 4.

**) Da keine mittelalterliche Autorität diesen Namen für dieses Th. kennt, so hat man ihn mit Recht als eine Auflösungs-Corruption von Seiten eines Abschreibers erklärt, der aus ת"י st. ת' ירושלמי das ihm geläufigere ת' יונתן machte. Sonst könnte es freilich auch, wie bei dem babyl. zu den Propheten, das Tharg., welches nach der Weise Theodotion's berichtigt ist, bedeuten.

***) Vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge S. 66 ff. und m. Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. III. S. 118 ff.

zu ihrer Grundlage, dabei aber viele Zusätze und Correcturen erfahren; die babylonischen hingegen zu Pentateuch und Propheten sind vollständig neu oder umgearbeitet nach der neuen Textesrecension und -Auffassung. Diesem Verhältnisse analog entspricht die Septuaginta und mit ihr der samaritanische Text, abgesehen von individuellen Anschauungen, der alten, Aquila und Theodotion der neuen Textesrecension und -Auffassung. In Mitten dieser zwei Richtungen stehen zwei andere Uebersetzer, die sich nicht mit voller Consequenz einem der beiden Wege anschliessen, sondern mit grösserer Freiheit bald den einen, bald den andern Weg erwählen, nämlich Symmachus und der Syrer.

Nachdem die neue Richtung sich befestigt hatte, wurden, wie bereits bemerkt, die kritischen Bibelstudien in Babylonien und Palästina fortgesetzt. In Babylonien wurde der endliche Abschluss der Texteskritik und -Auffassung bald den neuen Annahmen gemäss beendigt; in den Massorethenschulen wurde nun auch ausser der genauen Schreibung der Worte Vocalisation und Accentuation festgestellt und dieselben durch Zeichen sichtbar dargestellt. Etwa mit dem siebenten Jahrhunderte war das Werk dort vollendet. Vocale und Accente, wie sie die babylonische, jetzt gewöhnlich so genannte assyrische Punctation und Accentuation in den neu aufgefundenen karaitischen Handschriften aus dem Anfange des zehnten Jahrhunderts darstellen, sind das Werk dieser Schulen. In Palästina ging man nicht so rasch und nicht mit so voller Hingebung an die neue Richtung zu Werke. Die dortigen Massorethenschulen, im Ganzen zwar der neueren Richtung sich anschliessend, verfuhren dennoch selbstständig, und der durch sie hergestellte, d. h. unser gegenwärtiger massorethischer Text weicht daher an manchen Orten in Lesarten, namentlich aber in Vocalisation und Accentuation, welche ganz andere Zeichen in den paläst. Schulen erhalten haben, von der zweiten Richtung ab, bald zur ersteren zurückkehrend, bald eigenthümlicher Auffassung folgend. — An dem babylonischen Abschlusse hielten eine längere

Zeit die Karaiten fest, indem sie denselben vor ihrer Trennung von den Rabbaniten angenommen hatten und nach vollzogener Trennung der Umgestaltung zu folgen sich nicht so bald entschliessen konnten; erst im J. 957 nahm ein Theil der in der Krim wohnenden Karaiten mit dem Rabbinismus auch die neue palästinensische Vocalisation und Accentuation, sicher verbunden mit den sonst abweichenden einzelnen Lesarten, unter dem Tadel ihrer übrigen Brüder an*). Ob die Karaiten noch länger und wie lange sie an dieser Scheidung festhielten, ob nicht ein Theil derselben vielleicht schon früher sich den von Palästina aus sich verbreitenden neuen rabbinischen Bestimmungen angeschlossen habe, sind Fragen, die bis jetzt noch nicht beantwortet sind. Jedenfalls verdanken wir dem Umstande, dass die Karaiten dem babyl. Systeme länger anhänglich waren, die Erhaltung der letzten Propheten (Jes., Jer., Ezech., die zwölf kl. Proph.) aus dem J. 916, sowie eine vollständige Bibel aus dem

*) Dies besagt die höchst interessante Notiz in dem alten Massorahfragmente (Pinner, Prospect. etc. S. 64): „Die abgesandten jerus. Gelehrten, welche uns aus Zion die „Lehre des Rabbinismus" gebracht haben, wie sie, nach ihrem Zeugnisse, ihre Väter, die Gelehrten des zweiten Tempels, durch den heiligen Geist abgefasst und auch wir hier sie angenommen haben, wir nämlich ein Theil des jerusalemischen Exils in Sefard, Onchat, Sulchat und Kaffa, 200 Familien, für uns und unsere Nachkommen im J. (4) 717 der jüd. Zeitr. (= 957 n. Chr.), wie im beglaubigten Uebereinkommen niedergeschrieben, — sie haben uns sämmtliche Bücher der h. S. mit Vocalen und Accenten versehen, wie sie die Soferim in Jerus. festgestellt. Gedenke es ihnen Gott zum Guten! Ich, Barachah, der Lehrer, der (...) politaner habe das zum Andenken in diesem Buche niedergeschrieben; denn viele unserer Brüder beschränken sich blos auf die heil. Schriften wie alle unsere Vorfahren, die das Licht der Lehre des Rabbinismus von der Urzeit her nicht geschaut, und sie schmähen uns, dass wir uns von ihnen abgesondert, — bis dereinst der gerechte Entscheider kommt. Amen!" Offenbar haben die jerus. Rabbinen, welche eine Anzahl Krim'scher Karaiten bekehrt, sie nicht überhaupt erst mit Puncten und Accenten bekannt gemacht, hat ja bereits der Cod. aus dem J. 916 dieselben vollständig, nur in abweichender Gestalt! Vielmehr haben dieselben das neue palästinensische System der Punctation und Accentuation mitgebracht und dadurch das alte babylonische auch da verdrängt.

J. 1010 nebst einer Anzahl Fragmente aus verschiedenen Zeiten, welche vollständig nach diesem babyl. Systeme geschrieben, vocalisirt und accentuirt sind. Ausserdem ward dasselbe bald vollständig aus den Codices verdrängt. Die babylonischen Schulen hatten nämlich ihre Aufmerksamkeit dennoch vorzugsweise den halachischen Studien zugewendet und überliessen Haggadah und Massorah den Palästinern, so dass deren genauere und weiterausgearbeitete Recension als die richtigere überall angenommen wurde, umsomehr, als auch die babyl. Schulen vom 6. Jahrh. an in Verfall geriethen. Während man daher das halachische Resultat und die babyl. Thargume beliess, wie sie einmal abgeschlossen waren und in letztere blos hie und da spätere Verbesserungsversuche eindrangen, ward die palästinische Textesrecension zur gültigen Norm erhoben, und blos eine unvollständige Sammlung von Varianten zwischen Madinchaë (Ostländern, Babyloniern) und Ma'arbaë (Westländern, Palästinern) ist uns, und zwar lediglich in Beziehung auf Consonanten, aufbewahrt worden, die wir nunmehr durch die aufgefundenen babyl. Codices wie durch sonstige Vergleichungen vervollständigen können.

So sind wir denn zur Feststellung unseres heutigen Textes gelangt, der seitdem nur noch einzelne nähere, blos Unbedeutendes betreffende, massorethische Bestimmungen erfahren hat, sonst aber in unbestrittener Herrschaft blieb. Nur Saadias am Anfange des zehnten Jahrh. steht noch auf schwaukendem Standpunkte; er kennt noch die babyl. Auffassung und befolgt sie an nicht wenigen Stellen im Widerspruche mit der palästinischen, und besässen wir seine grammatische Schrift, so würde uns vielleicht manche Einzelheit über diese Abweichungen noch klarer sein*).

*) In seinem handschriftlichen Comm. zum Buche Jezirah 4, 8 sagt er, die Kehlbuchstaben hätten 42 Eigenthümlichkeiten (Saad. pflegt sehr in's Einzelne zu zerlegen), 17, in denen Palästinenser und Babylonier übereinstimmten, 25 jedoch, die von den Paläst. allein angenommen würden; diesen 42 Eigenthümlichkeiten habe er einen besonderen Abschnitt in seinem sprachlichen Werke gewidmet. Es ist demnach zu erwarten, dass er in diesem sprachlichen Werke, das jedoch bereits Abul-

Saadias ist jedoch der Letzte, welcher diese dem endlichen Abschlusse der Textesrecension vorangehende Epoche noch zum Theile repräsentirt *). Bereits zu seiner Zeit geht die jüdische Gelehrsamkeit von Babylonien auf Nordafrika und Spanien über, und der Einfluss der babyl. Traditionen auf Bibelauffassung schwindet; zugleich greift eine neue wissenschaftliche Bearbeitung der Sprache, angeregt durch den Einfluss arabischer Gelehrsamkeit, Platz, und Männer wie Juda b. Koraisch, Menachem b. Saruk, Dunasch Adonim b. Librat ha-Levi und ihre Nachfolger lösen sich vollständig von dem geschichtlichen Processe ab und beginnen die Bibel nach dem einmal festgestellten Texte selbstständig zu erklären.

---

## Dritter Abschnitt.

### Antisadducäische Aenderungen. Aeltere und jüngere Halachah und Hagadah.

Die tiefere Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern war, wie wir erkannt haben, keine religiöse, vielmehr eine politische und sociale, und mit dem Schwinden der staatlichen Selbstständigkeit musste auch diese im Allgemeinen aufhören. Veranlassung zu principiellen Correcturen in der Bibel, um früheren sadd. Annahmen vorzubeugen, konnte daher nur in sehr wenigen Fällen vorhanden sein. Der Hauptpunkt war die persönliche Heiligkeit des Priesterthums, und in der That finden wir hier einige merkwürdige kleine Aenderungen in der Lesung und Erklärung des Textes. Schon oben (S. 56 und S. 146) ist hervorgehoben, dass Zadokiten und nach ihnen Sadducäer

---

walid (vgl. Rikmah c. 2 und 15) nicht mehr gesehen hatte, mancher andern babyl. Divergenz gedacht habe.

**) Ob die alten Karaiten, wie namentlich Jefeth, noch einige babyl. Momente in ihren Werken aufbewahren, ob etwa auch der babyl. Gaon Hai (Anf. des 11. Jahrh.) in seinem Wb. Alhawi noch dieser Richtung Raum gegeben, ist unbekannt.

einen hohen Begriff von der Heiligkeit ihrer priesterlichen Person hatten, so dass die Berührung ihrer selbst sowie der heiligen Gegenstände auch die berührende Person oder Sache heilige, d. h. wohl bei Personen, dass ihnen die Pflicht auferlegt werde, sich vor dem Verkehre mit Unreinem zu hüten, hingegen bei Sachen, dass sie nun auch blos für das Heiligthum gebraucht werden dürfen. Dies ist auch offenbar der Sinn des Ausdruckes, dass wer den Altar oder andere hochheilige Tempelgeräthe oder dem Altare geweihte Opfer berührt, heilig werde (יקדש ... כל הנגע ב 2. M. 29, 37. 30, 29. 3. Mos. 6, 11 und 20 oder 18 und 27). Die alte griech. Uebersetzung der 70 bezieht es wirklich auf Personen, welche die genannten Gegenstände berühren, und übersetzt: *πᾶς ὁ ἁπτόμενος . . . ἁγιασθήσεται*, und ihr folgt die Vulgata (*omnis qui*). Von diesem Standpunkte aus heisst es von den mit Korah Verschworenen; „denn sie haben geheiligt die Pfannen dieser Sünder an ihrem Leben, כי קדשו את מחתות החטאים האלה בנפשתם (4. Mos. 17, 2. 3 oder 16, 37. 38), wie wiederum richtig die 70, die letzten Worte, welche bei uns zum folg. V. genommen sind, mit den früheren verbindend, activ übersetzen: *ὅτι ἡγίασαν τὰ πυρεῖα τῶν ἁμαρτωλῶν τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν*. In ähnlichem Sinne heisst es 5. Mos. 22, 9: du sollst deinen Weinberg nicht mit verschiedenartiger Frucht besäen, damit nicht geheiligt werde (תקדש) die Erstlingsfrucht*), nämlich die Saat, welche du säest, zugleich mit (!) der Frucht des Weinberges, d. h. damit durch die geheiligte Erstlingsfrucht (der Wintersaat) nicht die Frucht des Weinstocks, welche in der Blüthe ist, auch geheiligt werde. So scheinen es auch die 70 aufzufassen, welche das Wav durch *μετὰ τοῦ* wiedergegeben, und ihnen folgend die Vulgata (*pariter*). Auch Menachem b. Saruk**) und ihm folgend Aben Esra z. St. fassen die Stelle ähnlich, und die Karaiten

*) Ueber מְלֵאָה in der Bed.: Erstlingsfrucht vgl. unten.

**) Vgl. Luzzatto in Kherem Chemed Bd. V. S. 49 und in Beth ha-Ozar S. 19 a. ff. und daraus in der Ausg. von Menachem's Wörterbuch durch Filipowski (London 1854) S. 105.

erklären geradezu, solche Frucht sei heilig und verfalle dem Priester*). Von diesem Gesichtspunkte aus ermahnt auch Haggai (2, 12 ff.) die Priester. Wenn ein Mann, fragt er sie, heiliges Fleisch in seinem Rockschosse trägt und er berührt mit diesem Schosse Brod, Gekochtes, Wein, Oel oder irgend eine Speise, wird sie dadurch heilig (יִתְקַדֵּשׁ), und die Priester erwidern: nein! Wenn aber, fährt er fort, ein durch einen Todten Verunreinigter diese Gegenstände berührt, werden sie dadurch unrein? Sie werden unrein, erwidern die Priester. Nun, so ist auch dieses Volk unrein, ermahnt der Prophet. Ihr kommt, will er sagen, *mittelbar* blos in Verbindung mit heiligen Dingen, aber die unreinen treten hart an euch heran. Während er nun freilich blos gleichnissweise von diesen Berührungen spricht, setzt er voraus, dass zwar eine blos mittelbare Berührung (durch den Rockschoss) wohl nicht heiligt, wohl aber wenn heiliges Fleisch unmittelbar Speisen oder Getränke berührt. In dieser ganz einfachen Bedeutung nahmen hier קדש die 70, der Syrer, Hieronymus, die Vulgata und Aben-Esra. Am Schärfsten noch prägt sich diese Anschauung aus in dem oben (S. 56) angeführten Tadel des jüngeren Jesaias (65, 5) über diejenigen, welche sprechen: „tritt nicht an mich heran, denn ich heilige dich," קִדַּשְׁתִּיךָ. Diesen Tadel mildern schon die 70, wenn sie frei übersetzen: „denn ich bin rein," wo also blos die Besorgniss des Priesters ausgedrückt würde, durch fremde Berührung verunreinigt zu werden, nicht aber die Warnung, durch seine Berührung Andere zur strengern Reinhaltung zu verpflichten. Unser Text verwischt den Sinn durch die Punctation קָדַשְׁתִּיךָ, was wider den Sprachgebrauch des neutralen Kal ist, und was der Chaldäer wiedergiebt mit: „ich bin heiliger als du," während das Kal niemals „heilig sein" bedeutet, sondern immer: heilig werden, ein Einwurf, welcher auch gegen alle anderen Erklärungen gilt. In anderer Weise sucht die pharisäische Halachah bei anderen Stellen sich von der Ansicht zu befreien, dass die Berührung heiliger Gegen-

*) Vgl. Mibchar s. St. und Adereth, Khilajim c. 4 f. 15.

stände weiht. Im Exodus, wo vom Altare und anderen Tempelgeräthschaften die Rede ist, deutet es die alte Halacha — wie sie im jerusalemischen Thargum aufbewahrt ist — dahin, dass dem Altar und anderen heiligen Tempelgeräthen nur Priester nahen sollen, die sich geheiligt, gereinigt haben, während es Nichtpriestern nicht gestattet sei*); die jüngere Halachah hingegen, wie sie die Thalmude enthalten, setzt voraus, es werde hier nur von Thieren gehandelt, die zum Opfern tauglich sind und auf den Altar gebracht werden ohne die Absicht sie zu opfern**), oder von einzelnen Thierstücken oder andern als Opfer tauglichen Gegenständen, welche in die Tempelgeräthe absichtslos gelegt werden, dieselben nämlich seien dadurch von selbst geheiligt. Die Stellen im Leviticus hingegen, wo der Berührung von Opferfleisch eine heiligende Kraft beigelegt wird, beschränkt die Halachah auf Speisen, auf die bei einer gegenseitigen Durchdringung und untrennbaren Vermischung die Bestimmungen des Heiligen übertragen werden. — Eine Aenderung in der Vocalisation und der Versverbindung wurde in der Stelle des Numeri für nothwendig erachtet. Wenn nämlich auch zugegeben wird, dass ein Gefäss, welches einmal zum Tempeldienst gebraucht worden, für immer geheiligt ist, so fand man doch die Aeusserung, die Sünder hätten die Pfannen geheiligt, unpassend. Man las daher קָדְשׁוּ, schloss hier den Satz und nahm das Folgende zum andern Verse, also: denn sie sind heilig geworden; (was nun) die Pfannen dieser Sünder (betrifft), so mache man sie etc. Diese Punctation des Wortes קדשו finden wir auch beim Syrer und in der Vulg.,

---

*) J. T. zu 2. Mos. 29, 37: כל דיקרב במדבחא יתקדש מן בני אהרן בלם מן שאר עמא ליח אפשר להון למקרב דלמא יתוקדון באשא מצלהבא דנפק מן קודשיא, ebenso zu das. 30, 29: כל דיקרב בהון מן כהניא יתקדש ומשאר שבטיא יתוקד באשא מצלהבא קדם יי. Die zweite Hälfte an beiden Stellen des Thargum scheint eine zweite jüngere Erkl. zu enthalten, die auf die bald zu erwähnende Etymologie von יקד אש Bezug nimmt.

**) Die jüngere Entwickelung Josua's und Akiba's schränkt Dies wieder gegen die ältere Gamaliel's und Josse des Galiläers noch mehr ein, vgl. Sebachim 88 und Parall.

doch nehmen diese noch den folgenden Satztheil zum Vorhergehenden und übersetzen: denn es sind heilig geworden die Pfannen etc. Im Thalm. hingegen scheint man die Lostrennung dieses Satztheils so urgirt zu haben, dass man demselben gern ein Wav (ואת) noch vorgesetzt hätte, um seine Rückbeziehung unmöglich zu machen*).

Viel weiter weicht die pharis. Erklärung in den zwei andern Stellen ab. In Deuteronomium nimmt sie schlechtweg קדש nicht in der Bed. heilig werden, sondern unrein, verboten, unbrauchbar werden, und nur eine spielende Etymologie scheint es zu sein, wenn man auf יקד אש hinwies und es deutete, eine solche Fruchtmischung sei zu nichts Anderem tauglich als verbrannt zu werden. Der Ausdruck in der Mischnah Khilajim und den ihr folgenden andern Schriften ist daher durchgehends: מתקדש, wegen Fruchtvermischung dem Genusse untersagt sein, und Onk. übersetzt: הסחאב. Das hängt aber zusammen mit der früher bereits (S. 146) kurz erwähnten Anschauung des älteren Pharisäismus, die Berührung heiliger Gegenstände mache unrein. In diesem Sinne wird dann auch die Frage Haggai's aufgefasst, ob die mittelbare Berührung heiligen Fleisches andere Gegenstände verunreinige, eine Erklärung, die nicht blos vom Chald. und den Thalmuden (j. Sotah 5, 2. b. Pessachim 16. 17) gegeben, sondern auch in Kirchenväter eingedrungen ist hier und zu 3. Mos. 6, 11. (Schleusner *s. v. μολύνω*). Freilich scheint sich die Halachah bei einer solchen Annahme nicht lange beruhigt zu haben, und wie sie dem Satze, die Berührung der heiligen Schriften bewirke Unreinheit der Hände, die verschiedenartigsten Gründe unterschiebt, so sucht sie auch in der Stelle des Haggai die verunreinigende Kraft von dem heiligen Fleische abzuwälzen und sie dem Rockschosse zuzuwenden, so dass eine vollständige Theorie sich entwickelte von der Unreinheit der Rockschösse und der Vorsicht, die derjenige gebrauchen müsse, bei dem dieselben als rein betrachtet werden sollen (כנפים), eine Theorie, die freilich später in

*) So steht wenigstens in unsern Gemaraausgaben Sanh. 52 a.

Vergessenheit gerieth, so dass sie der babylonischen Gemara ziemlich unbekannt geworden zu sein scheint*). Jedenfalls aber ist so קרץ in die umgekehrte Bed. des Unreinwerdens verwandelt worden.

Auch die Differenz über Auferstehung scheint in einigen schwachen Aenderungsversuchen sich ausgeprägt zu haben. Wir haben dieselbe kennen gelernt, dass die Sadd. die Auferstehung nicht eigentlich geleugnet, sondern sie nicht in den Vordergrund gestellt haben; sie begnügten sich mit der Zuversicht in der Gegenwart. Ihrer Ansicht entsprach vollkommen der Spruch in Spr. 14, 32, wie ihn die 70 und Syrer lesen: Durch seine Bosheit wird der Böse verstossen, und es vertraut auf seine Geradheit (בְּתֻמּוֹ) der Gerechte, und der Ausdruck „Zaddik" mochte ihnen diesen Spruch noch um so angenehmer, aber gerade den Pharisäern um so anstössiger machen. Dass der Fromme in dieser Welt auf seine Geradheit sich stützen dürfe, widersprach ihrer aus den Verhältnissen geschöpften Lehre, und sie änderten daher, wie auch Aquila, Symmachus, Theodotion, Hieron. und Chald. es wiedergeben, in בְּמוֹתוֹ, der Gerechte vertraut in seinem Tode oder auf seinen Tod, d. h. auf die Belohnung, die ihm in der erneuten Welt werden wird**). Einer spätern Zeit gehört die Punctationsänderung in Koheleth 3, 22 an. „Wer weiss, heisst es dort, ob den Geist des Menschen emporsteigt (הָעֹלֶה) nach der Höhe und der Geist des Viehes hinuntersteigt (הַיֹּרֶדֶת) hinunter zur Erde." In dem Munde dieses Grüblers, der überhaupt nicht als Zweifler betrachtet wurde, sondern als Einer, der mehr die Nichtigkeit des menschlichen Wissens scharf hervorheben wolle, erschien diese Aeusserung wohl den Alten nicht anstössig, und alle alten Uebersetzer, einschliesslich

*) Vgl. Parah 12, 5. Thoss. Demai c. 2 und Bekhoroth 30 b. j. Demai 2, 3. Schabb. 7, 2. Chagigah 2, 7. Daher Elisa, der Mann der כנסיה j. Berakhoth 2, 2 und b. Schabbath 49 a, wo dieser Name durch eine Legende gedeutet wird!

**) Aehnlich ist die Aenderung der *κοινή* Ps. 7, 9 (8) von כְּצִדְקִי in כְּצִדְקָךְ nach *Hieron. ad Suniam et Fretellam.*

den Chaldäer, geben den Sinn so wieder. Die Punctatoren hingegen ändern den Satz ins Positive: Wer weiss! Der Geist des Menschen, der steigt empor (הָעֹלֶה) etc. und der des Viehes, der steigt hernieder (הַיֹּרֶדֶת) etc. Hierher gehört auch wohl Ps. 49, 12, wo sämmtl. Uebersetzer mit Einschluss des Chald. lesen: קִבְרָם, ihr Grab ist ihr Haus ewig. Erst später fand man daran Anstoss, als blieben die Todten immer im Grabe, es sei keine Auferstehung, und man änderte das Wort in das hier ziemlich unverständliche קִרְבָּם, welcher LA. wir von Saadias an begegnen.

Aus dem reichen Schatze der Differenzen zwischen der ältern und jüngern Halachah, welche zum Theile später noch vielfach benützt, theils besonders zusammengestellt werden sollen*), möge hier blos Einzelnes hervorgehoben werden, das helle Schlaglichter auf diese innere Entwickelung su werfen geeignet ist. Priesterliches, Festliches und das Rechtsverfahren Betreffendes wird es wiederum vorzüglich sein, worin sich die Umgestaltungen kund geben.

1. Da die Abgabe des Zehent im Pentateuche nach drei verschiedenen Bestimmungen erwähnt wird, nämlich ein Mal als jährliche Abgabe für die Leviten (3. Mos. 27, 30 ff.), dann zur jährlichen Festmahlzeit in Jerusalem, die von dem Eigenthümer und den Seinigen verzehrt, bei der der Levite nur als Besitzloser auch bedacht werden soll (5. Mos. 14, 22 ff.), dann aber endlich zur je dreijährigen Vertheilung an den Leviten und Fremdling, die Waise und Wittwe (das. 26, 12 ff. vgl. 14, 28 f.): so stellte sich früh die Ansicht fest, dass drei verschiedene Zehente von der Frucht zu geben seien, jährlich nämlich zwei, und zwar für die Leviten und die Festmahlzeit, und im je dritten Jahre noch ein dritter für die Armen. Dies ist die Ansicht der alten Halachah, welche alle alten Quellen einstimmig ausdrücken. Tobias sagt (1, 7 und 8), er habe den Zehnten den Leviten gegeben, den Erlös des zweiten in Jerusalem zur Mahlzeit verwendet jährlich (*κατ' ἔτος ἐνιαυτόν*), den

*) Vgl. die Excurse über die Mechiltha und das jerusalemische Thargum.

dritten denen gegeben, welchen er gebührt*), d. h. den Armen, wobei er nicht hinzufügt: jährlich, weil dieser eben blos alle drei Jahre gegeben wird. Ebenso gibt Josephus als Gesetz Mosis an (Alterth. IV, 8, 22): „Den zwei Zehnten, welche ich jährlich zu weihen befohlen habe, einem für die Leviten, einem zweiten für die Mahlzeiten, ist an jedem dritten Jahre noch ein dritter hinzuzufügen für Wittwen und Waisen.“ Am klarsten spricht sich darüber die alte chaldäische Uebersetzung aus, wie sie uns im vollständigen jerusalemischen Thargum erhalten ist, zu 5. Mos. 26, 12 u. 13, welche Verse sie folgendermassen wiedergiebt: Wenn ihr beendet habt zu verzehnten alle Zehnte deiner Frucht im je dritten Jahre des Cyclus von sieben Jahren, indem ihr gebet den ersten Zehnt den Leviten, den zweiten, das ist der Armenzehnt, dem Fremdling, . . ., (13) und den dritten Zehnt sollst du hinaufgehn und essen vor Gott, deinem Herrn, und sollst sprechen: Wir haben abgeschieden die Heiligthümer aus dem Hause und haben auch gegeben den ersten Zehent den Leviten, den zweiten Zehent den Fremden etc.**). Also im je dritten Jahre sollen drei verschiedene Zehnte gegeben werden, und zwar heisst der Levitenzehent der erste, der für die Armen der zweite, weil beide weggegeben werden, und der für die Mahlzeit der dritte. Der Uebersetzer scheint diese Bezeichnung des Armenzehent als des zweiten in dem Ausdrucke שנת המעשר (V. 12) gefunden zu haben, den er daher nicht weiter übersetzt, indem er ihn nicht auffasst: „Jahr des Zehent,“ sondern

---

*) οἷς καθήκει = בַּעֲלָיו Spr. 8, 27, vgl. M. Maaser scheni 5, 6, ומעשר עני לבעליו.

**) Ich setze die Worte des Originals her, wobei ich die nicht im hebr. Texte befindlichen Worte einklammere: ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא (דשמיטיתא) ותיתנון מעשרא קמאה ללויאי מעשרא תניינא (הוא מעשר מסכניא) לניורא . . . (ומעשר תליתאי תיסק ותיכול) קדם יי אלהיך ותימר הא אפרשנן קודשיא מן ביתא ולחור יהבנן (מעשרא קמאה) ללויאי (מעשרא תניינא) לגיורי . . . Die ersten מ ק und מ ת liegen, wie oben bemerkt, im Hebr. שנת המ, die zweiten im Suff. ו; die Deutung: נתתיו ללוי זה מעשר לוי hat auch die jüngere Halachah aufgenommen (M. Maas. scheni 5, 10).

als „Wiederholung des Zehent, Doppelzehent“ und denselben nicht zu משנה השלישית hinauf, sondern zu ונתתה herunter bezieht, also: so sollst du einen Doppelzehent geben (und zwar einen) dem Leviten (und einen zweiten) dem Fremdling u. s. w. Dieselbe Auffassung liegt der Uebersetzung der 70 zu Grunde, welche die Worte שנת המעשר ונתתה gleichfalls verbindet und wiedergiebt: τὸ δεύτερον ἐπιδέκατον δώσεις etc. Auch die Samaritaner sprechen von drei Zehenten und sagen, dass der erste Zehent den Leviten gehöre für ihren Dienst im Heiligthum und ein Theil vom dritten Zehent*). Sie nennen demnach den Armenzehent nicht den zweiten, sondern den dritten. Auch die alten Karäiten halten an der Ansicht fest, dass im je dritten Jahre drei Zehente gegeben werden**). Aber auch die thalm. Tradition hat die Erinnerungen daran aufbewahrt, und sind dieselben nur später nach der jüngeren Halachah umgeändert worden. Vor Allem sind zwei Stellen in Sifre zu beachten. Die erste ist in Abschnitt Reeh zu 5. Mos. 12, 17 und lautet: ר׳ יוסי (***) אומר יכול לא יהו חייבין אלא על מבל שלא הורם ממנו כלום מניין הורם ממנו תרומה ולא הורם ממנו מעשר ראשון, מעשר ראשון ולא הורם ממנו מעשר שני, מעשר שני ולא הורם ממנו מעשר עני ת״ל לא תוכל לאכול בשעריך. „Sollte vielleicht nur Strafe erfolgen für den Genuss noch ganz gemischter Frucht, von der gar keine Gabe genommen ist, wie aber wenn die Priesterhebe, aber nicht der erste (der Leviten-) Zehent, oder auch der erste Zehent, aber nicht der zweite

*) Der Scholiast zu Abu-Said's Uebers. zu 3. Mos. 10, 11 (S. 297 Z. 3 und 2 v. u.):
والعشر الاوّل للليوانيين عوض خدمتهم فى المسكن والخصة من العشر الثانى.

**) Mibchar zu 5. Mos. 14, 28: ולדעת רבים שלש מעשרות הן שבכל שש היה מוזן שני מעשרות האחר ללוי והשני נאכל לבעלים ובשנה השלישית יוציא שלשה מעשרות והשלישי הוא מעשר עני, ונראה כן . . . וי״א פי זה הנתן לעני הוא מעשר שני ושתה נותנו לעניים ואין הבעל אוכל אותו. Aehnlich zu 26, 12.

***) Nach einem Mspt., das in ed. Radwil 1890 benützt ist, noch: דגלילי. Die Stelle würde für Jeste den Galiläer, der an der ältern Halacha festhält (oben S. 153 ff.), allerdings besser passen.

(für die Mahlzeit), oder auch der zweite, aber nicht der Armenzehent ausgeschieden ist, woher folgt, dass man auch dafür strafbar ist? Das wird aus den Worten gedeutet: „Du darfst nicht in deinen Thoren geniessen.“ Also an ein und derselben Frucht, d. h. in demselben Jahre kommt sowohl der Zehent für die Festmahlzeit als auch der für die Armen vor. — Die zweite Stelle daselbst ist Khi thabo zu 5. Mos. 26, 12 (auch angef. in Jalkut z. St.): יכול שני מעשרות נוהג בה אין לי אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב מניין לרבות שאר מעשרות ת״ל מעשר תבואתך ויבה. „Man sollte denken, es seien in diesem (dritten) Jahre (nur) zwei Zehente (der des Leviten und der der Armen) oder gar nur der Armenzehent zu geben, von welchem die Schrift hier spricht; woher folgt, dass auch die übrigen (zwei) Zehente (gegeben werden)? Das liegt im Ausdrucke: (alle) Zehente deiner Frucht.“ Auch die späteren palästinischen Lehrer haben eine Erinnerung daran, dass ehedem ein dreifacher Zehent gegeben wurde. „Ehedem, heisst es nämlich in der jerus. Gemara Ende Maser scheni, wurde der Zehent in drei Theilen verwendet, ein Dritttheil für die Bekannten aus der Priester- und Levitenschaft, ein zweiter für den Schatz und ein dritter für die Armen und die „Genossen“ (d. h. die fromme Brüderschaft vgl. oben S. 122 f.), welche in Jerusalem waren.“*) Die Erinnerung scheint die frühere Praxis aufbewahrt zu haben; denn während die Theorie drei Zehente aufstellte, scheint die Praxis den einen Zehent in drei Theile getheilt und zu den drei verschiedenen Zwecken verwendet zu haben, so dass blos ein Dritttheil des einen Zehent den Priestern und Leviten (vgl. oben S. 108), ein anderer statt zur Festmahlzeit verwendet zu werden, dem Tempelschatze zu den öffentlichen Ausgaben (vgl. oben S. 119) übergeben wurde, der dritte aber theils an Arme vertheilt, theils den frommen Mahlzeiten überwiesen wurde.

So die ältere Halachah; anders die jüngere. Nach ihr

---

* בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים שליש למפרי כהונה ולויה (י ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחבירים שהיו בירושלים

wie sie überall in den Thalmuden vorausgesetzt wird, giebt es für jedes Jahr blos zwei Zehente, nämlich jährlich der erste oder Levitenzehent, dann im ersten und zweiten Jahre der zweite Zehent für die Festmahlzeit, und im je dritten Jahre tritt an die Stelle des letzteren, der in diesem Jahre ausfällt, der Armenzehent. Für sie heisst dann שנת המעשר „das Jahr des Zehents," d. h. entweder: das Jahr des Armenzehents, oder: das Jahr, in welchem der Turnus zwischen zweitem und Armenzehent durchlaufen ist. In diesem Sinne werden auch die alten Baraitha's umgewandelt. Die erste Stelle des Sifre wird nämlich zwei Male in der babylonischen Gemara (Jebamoth 86 a. Makkhoth 16 b.) gleichlautend so angeführt: ... לא יהא חייב אלא ... ר' יוסי ממנו כל עיקר הורם ממנו תרומה גדולה ולא ... ולא מעשר שני ואפילו ... מעשר עני מניין. Nun heisst es nicht mehr: wenn selbst der zweite Zehent ausgeschieden worden, nicht aber der Armenzehent, vielmehr heisst es nun: wenn selbst nur der Armenzehent nicht ausgeschieden ist, so dass unter dem Uebrigen, was wohl von der Frucht genommen ist, nun nicht der zweite oder Mahlzeit-Zehent, sondern lediglich die Priesterhebe und der Levitenzehent verstanden werden kann. — Die zweite Stelle des Sifre ist durch einen Zusatz erweitert worden an einem dritten Orte in unsern Sifreausgaben, wo diese Discussion wiederholt wird. Zu der analogen Stelle in Reeh nämlich (14, 28) lesen wir dieselben Worte, aber in der Mitte nach בה noch Folgendes: ת"ל שנת המעשר אחר נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה, und dann erst: אין לי u. s. w. Dieser Zusatz, welcher offenbar nach b. Rosch ha-Schanah 12 b.*) gemacht ist, verkehrt den Sinn der Stelle in das gerade Gegentheil, indem nun der erste Theil aussagt: Man sollte denken, es seien in diesem Jahre zwei Zehente (neben dem Levitenzehent, nämlich der zweite für Festmahle und ein dritter für die Armen) zu geben; desshalb heisst es: das Jahr des Zehent, nur ein Zehent ist (neben dem Levitenzehent) an ihm geboten, nicht

---

*) שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחר הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני, ומעשר שני יבטל.

zwei (also der zweite für das Festmahl fällt aus). Was aber nun der folgende Satz bedeuten soll, bleibt durchaus unverständlich*). Allein, wie bemerkt, haben wir's hier mit späteren Aenderungen zu thun, welche die ältere Halachah mit den Grundsätzen der jüngern übereinstimmend machen wollen, aber deren Aussagen dadurch verunstalten. — Der jüngeren Halachah folgt auch die Ueberarbeitung der palästinischen Uebersetzung, wie wir sie im Fragmententhargum (T. j. II.) vor uns haben**).

2. In den ersten drei Jahren sollen die Früchte eines neu gepflanzten Baumes nicht genossen werden, im vierten sei die Frucht heilig, „Lob für Gott" הלולים לה׳ (3. Mos. 19, 23. 24). Diesen seltsamen Ausdruck wandelte man, wahrscheinlich mit Vergleichung von 5. Mos. 20, 6. (vgl. noch das. 28, 30 und Jer. 31, 5), in den späthebr. חלולים (mit Cheth) um, was biblisch sonst zwar „Entweihung" heisst, nach späterem Sprachgebrauche aber bedeutet: Auslösung eines heiligen Gegenstandes, so dass der stellvertretende heilig, der Gegenstand selbst aber zum allgemeinen Gebrauche tauglich wird, wie es auch in Deuter. und Jer. zu fassen ist. So lesen und erklären die Samaritaner, und zwar soll der Ersatz für die Frucht, welche als Heiligthum dem Priester gehört, auch diesem erstattet werden (Vgl.

*) Dem, der behaupten wollte, es sei in der erstangeführten Stelle durch Homoteleuton der in der letztangef. gemachte Zusatz blos irrthümlich ausgefallen, steht zuerst die Uebereinstimmung unserer Ausgaben an ersterer mit Jalkut entgegen, wie denn überhaupt die mit der recipirten jüngeren Halachah nicht übereinstimmende LA. leicht wegcorrigirt werden, aber aus der übereinstimmenden nicht leicht gerade der Schwerpunkt des ganzen Satzes ausfallen konnte. Dann aber ist ohne den Zusatz das Folgende mit אין לי in verständlichem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, während es mit demselben gerade das volle Gegentheil des Vorangegangenen aussagt. Mit den Erklärern hier von einem ganz andern Gegenstande, von dem Wegräumen aller heiligen Gaben, die im Laufe sämmtlicher dreier Jahre zu geben sind, beginnen zu lassen, ist doch gewiss gewaltsam, umsomehr da dieses Wegräumen aller Gaben anderswo nicht aus מעשר תבואתך, sondern aus 5. Mos. 26, 13 gedeutet wird.

**) Zu 5. Mos. 26, 12: בשתא תליתיא דהיא שנת מעשרתא (מסכיניא) . . . ותיתנון (מעשרא קדמיא) לליואי (מעשר מסכיניא) לגיוריה . .

sam. Buch Josua c. 38 und den Scholiasten zu Abusaid 3. Mos. 10, 11. S. 297 l. Z.*); ihnen folgen die Karaiten (Mibchar z. St.) u. Aben-Esra. Auch das alte palästinische Thargum stimmt damit überein in den Worten מיתסרין מן כדנא und so 5. Mos. 20, 6 Th. j. I: דלמא . . . ולא פריקיה מן כהנא יגרום ליה חובא דלא פריקיה. Diese Ansicht ist nun in der thalmudischen Halachah nicht gültig vertreten. Diese behauptet vielmehr, die Frucht gehöre den Eigenthümern; doch bleibt sie bei der Auslösung, indem sie verlangt, diese sollten sie mit Weihe in Jerusalem verzehren oder auslösen und den Ertrag daselbst verwenden, wie es für den zweiten Zehent vorgeschrieben ist. Offenbar hat sie jedoch dabei noch immer das חלולים im Auge. So Schammai und Hillel (Peah 7, 6. Maaser Scheni 5, 3. 5. Edujoth 4, 5.) und andere Lehrer (Sifre zu 4. Mos. 5, 10), und auch die Gemaren kennen diese Lesart (j. Peah a. a. O.; b. Berachoth 35 a.), nur dass die jerus. Gem. darin eben nur eine Deutung erblickt, welche sich erlaubt, das He des Textes wie Cheth zu betrachten. Dennoch war die Ansicht, dass die Frucht oder das Geld, wofür sie ausgelöst worden, den Priestern gehöre, der Halachah nicht unbekannt, wenn auch von ihr nicht gebilligt, und desshalb treten verschiedene Lehrer (Sifre a. a. O.) mit allen Mitteln der Dialektik dieser Meinung (קדש לכהנים) entgegen; ja dieselbe scheint auch von Einigen noch festgehalten worden zu sein. Dies ist nämlich sicher der Sinn der bisher missverstandenen Stelle in j. Sotah 8, 5 (2): אימתי הוא מחללו ברביעית ובחמישית (l. ב או) מסתברא בחמישית אבל ברביעית רמים הוא חייב לו רבנן דקסרין אמרי לא מסתברא אלא ברביעית דכתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש הלולים לה׳. „Wann löst man die neugepflanzte Frucht aus (so dass man den Betrag weihevoll verzehren, die Frucht selbst aber geniessen kann), im vierten oder im fünften Jahre? Es ist anzunehmen, im fünften, aber im vierten hat man das Geld dafür (an das Heiligthum oder den Priester) zu entrichten.

*) Die Frucht des vierten Jahres wird als heil. Frucht bezeichnet neben den Erstlingen, während z. B. der zweite Zehent nicht als solche genannt wird. Vgl. auch Beer, Buch d. Jubiläen S. 43 f.

Die Rabbinen von Cäsarea jedoch sagen, es ist nur im vierten Jahre anzunehmen, und sie begründen Dies mit unserer Bibelstelle.“ Während die Rabb. von Cäsarea die thalm. recipirte Ansicht vertreten und sich auf unsere Stelle, offenbar mit der Identificirung von הלל und חל, berufen, ziehen Andere die Meinung vor, dass der Betrag der Frucht vom vierten Jahre entrichtet werde und nicht für den eignen Genuss verwendet werden darf; da auch ihnen jedoch die Ansicht von einer geweihten Mahlzeit der Eigenthümer tradirt ist, so beziehen sie diese auf die Frucht des fünften Jahres. — Die Combinirung mit der Stelle in Deut. und Jer., wo der Ausdruck חלל immer ausschliesslich vom Weinberge gebraucht wird, bewirkte übrigens auch in der Halachah ein Schwanken, so dass statt des allgemeinen Ausdruckes נטע רבעי häufig der engere כרם ר׳ gebraucht wird (vgl. Lipmann Heller in Thoss. Jomtob zu Peah a. a. O. und zu Maas. scheni 5, 2); umgekehrt liegt es in dieser Combinirung der Stellen, dass die Bestimmung von 5. Mos. 20, 6 auf alle Fruchtbäume erweitert wird, und nur ein Lehrer sie auf den Weinberg beschränkt (Mischn. Sotah 8, 2, Thoss. und Gemaren daselbst). Unterdessen war man — und wieder ist es Akiba, von dem wir Dies ausdrücklich erfahren — zur vollen Betonung der LA. הלולים zurückgekehrt (Sifra z. St. und Baba kama 69 b.); blieb man nun auch bei der Verpflichtung zur Auslösung, so fand man Dies nur in קדש ausgedrückt, in הלל jedoch die Verpflichtung den Lobpreis Gottes bei dieser Mahlzeit, wie überhaupt auszusprechen. — Während wir nun gesehen, dass die alte Ansicht sich einer Identificirung des הלולים mit dem anderswo vorkommenden חלל zuneigt, so thun Dies wohl auch die 70, aber in anderer Weise; sie übersetzen nämlich 3. Mos. 19, 24 wörtlich (αἰνετάς), hingegen nehmen sie auch חלל an den andern Orten in dieser Bed., und zwar Jer. 31, 5 mit demselben Worte (αἰνέσεσι), 5. Mos. 20, 6 mit einem ähnlichen (εὐφράνθη, — θήσεται) und 28, 30 mit einem allgemeinen (τρυγήσεις), die sämmtlich keine Beziehung zu חלל haben, sondern Genuss haben, sich erfreuen bedeuten, also aus der Combination mit הלל ent-

standen sind. Desshalb corrigiren an diesen Stellen „die übrigen," namentlich Aquila (vgl. syr. Hex. zu Jer.) und übersetzen חלל „gemein machen," und auch die anderen Uebersetzer scheiden meistens sorgfältig הלולים und חלל. Daher auch die mit Onk. übereinstimmende Glosse in j. T. zu unserer St.: תושבחן, sowie auch j. T. II. zu 5. Mos. 20, 6 nach der jüngeren Halachah corrigirt: יתיה (*ולא יפרג, also mit Nichterwähnung des Priesters. — Die Absicht anzuzeigen, dass man nicht etwa die Frucht des vierten Jahres für heilige, dem Priester gehörige halte, haben auch sicher die Accentuatoren im Auge, welche den Satz bei פריו durch Athnach von קדש theilen.

3. Wir haben hier ein Beispiel, in welchem die ältere Halachah, übereinstimmend mit dem Samaritaner, die ursprüngliche von den 70 wiedergegebene Lesart verlässt, die jüngere Halachah allmälig wieder zu dieser zurückkehrt und sie noch schärfer auszuprägen versucht. Aehnlich verhält es sich mit dem Verbote des Genusses von Gesäuertem an demjenigen Pessachfeste, welches unmittelbar bei dem Auszuge aus Aegypten gefeiert wurde. 2. Mos. 13, 3 heisst es einfach und offenbar mit Beziehung auf die Zukunft: „Gedenke dieses Tages, an welchem ihr herausgezogen aus dem Lande Aegypten ... und es soll Gesäuertes nicht gegessen werden" (ולא יאכל חמץ), und dann V. 4: Heute (היום) geht ihr heraus im Frühlingsmonate. Diese Satztrennung haben auch die 70, und sie verbinden den letzten Satz nur mit dem früheren als Begründung: „denn am heutigen etc. (*ἐν γὰρ τῇ σήμερον*). Die alte Halachah fand die Hervorhebung des Tages bei Erwähnung des Verbotes des Gesäuerten, welches sich doch auf sieben Tage erstreckt, auffallend und nimmt daher an, im Jahre der Befreiung selbst sei das Verbot blos auf den einen Tag beschränkt gewesen, sie nimmt desshalb das היום aus V. 4 zu V. 3, und theilt mit dem Samaritaner: לא יאכל חמץ היום: אתם

*) And. LA. יפרק; das Fut. muss jedenfalls in's Prät. verwandelt werden.

(oder wie der Sam. noch deutlicher ואתם). Diese durchweg angenommene Ansicht, die sonst gar keine Stütze hat, kann lediglich in dieser abweichenden Satztheilung ihre Begründung haben. So finden wir es auch von dem Galiläer Josse, dem Vertreter der älteren Richtung, in der Mechiltha z. St. ausgesprochen: לא יאכל חמץ היום מגיד שלא אכלו ישראל מצה במצרים אלא יום א' בלבד, ebenso Thoss. Pess. c. 8 Ende (j. Pess. 2, 2 und 9, 5) in dessen Namen: אומר אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום א' (בלבד) שנ' לא יאכל חמץ היום, wie denn der Bibelsatz in dieser Verbindung mit היום (in j. Pess. 2, 1 u. 2 mehrmals angeführt wird. Die Ansicht, dass darin das erste Pessachfest sich von den späteren unterschieden habe, drang nun entschieden durch, und die Mischnah (Pess. 9, 5) nimmt es ohne Weiteres auf: מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים . . . ונאכל בחפזון בלילה אחת ופסח דורות נוהג בכל שבעה. Hier scheint aber schon ein anderes Moment hinzugetreten zu sein; man scheint es nämlich nicht mehr auf das Wort der Schrift gestützt, vielmehr bereits die alte Satztheilung wieder angenommen zu haben, allein man beschränkte das Verbot des Gesäuertengenusses auf die Zeit, da das Pessachopfer verzehrt wurde, also blos auf die erste Nacht und nicht auch auf den dazu gehörigen Tag. Die bab. Gemara kehrt nun entschieden zur ursprünglichen Satztheilung zurück und ändert demgemäss auch in den Worten Josse's; bei ihr (Pess. 28 b. und 96 b. vgl. Thanchuma z. St.) lautet sein Spruch: מניין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום א' ת"ל לא יאכל חמץ, ום מיך ליה היום אתם יוצאים. Also blos daraus, dass die beiden Sätze: Gesäuertes soll nicht gegessen werden, und: heute etc. neben einander stehen, soll, wenn sie auch getrennt sind, gedeutet werden, dass für das erste Jahr sich das Verbot auf einen Tag beschränkte, ein Deutungsverfahren, das in Akiba, sicherlich aber nicht in dem Galiläer Josse seinen Vertreter fand (vgl. oben S. 156). Wirklich scheint man später die Ansicht nicht allgemein gebilligt zu haben (vgl. Pess. 28 b.). Der Syrer übrigens hält die alte Auffassung bei und übersetzt: ביומא רגא רנפקין אנתון.

4. Num. 9, 10 wird für den, welcher zur Zeit, da das Pessachopfer dargebracht wird, unrein ist durch Berührung

menschlichen Leichnams oder auf fernem Wege sich befindet (או בדרך רחוקה), angeordnet, er solle die Feier an demselben Tage im folgenden Monate begehn. Die alte Halachah fand nun hier alle anderen Unreinheiten nicht ausgedrückt, und dennoch setzt sie voraus, dass man doch auch in solchem Zustande sich an dem Pessachmahle nicht betheiligen dürfe; sie fasst daher die Worte בדרך רחוקה in dem Sinne auf, er sei fern dem Heiligthume gewesen, vom Eintritte in dasselbe durch seinen unreinen Zustand zurückgehalten worden, und daher scheint man auch das He gestrichen zu haben, (das bedeutet eben der Punkt über demselben), um anzuzeigen, der Mensch sei entfernt, wie j. Pess. 9, 2 es ganz richtig angiebt: שמא רחוק ואין דרך רחוקה. Schon die 70 scheinen diesen Sinn haben ausdrücken zu wollen, indem sie übersetzten: *ἐν ὁδῷ μακράν*, auf dem Wege fern (*Vulg.: in via procul*, nicht *μακρᾷ*), und so auch V. 13, wo sie *μακράν* zum hebr. Texte hinzufügen, weil auf dem Wege sein an sich gar Nichts bedeuten würde. Ausdrücklich sagt Dies auch, mit einer etwas anderen Wendung, das j. T. zu V. 10: או ריב או סגיר דמרחק באורח עלמא בקריות לליא ובאורח עלמא לא אסתאב ומברא: und zu V. 13 ודאא מר מן סקוף משכנא (vgl. auch V. 12: לסקוף משכנא לא הוה מטול דיסואבותהון בהון). Dies sagt auch offenbar Sifre z. St.: או מדרך רחוקה נקוד על תה״א אפי׳ בדרך קרובה ודאי טמא לא היה עושה עמהם את הפסח . . . אף מאן אתה אומר בדרך רחוקה נקוד עליו שאפי׳ הי׳ בדרך קרובה והי׳ טמא לא הי׳ עושה עמהם את הפסח, und dasselbe wollen auch dessen frühere Worte besagen: כי יהיה טמא לנפש אין לי אלא טמא מת שאר טמאים מניין ת״ל או בדרך רחוקה (was dann noch hinzugefügt ist, gehört der jüngeren Halachah an). Wir verstehen nun erst recht, was der an der alten Richtung festhaltende Elieser, ganz übereinstimmend mit dem j. T., mit den Worten meint, der Mann sei מאסקופה העזרה ולחוץ, ausserhalb des Tempelvorhofes (M. Pess. a. a. O.), d. h. eben, er dürfe denselben wegen Unreinheit nicht betreten. Akiba hingegen kehrt zum einfachen Wortsinne zurück und bestimmt daher, wie weit man entfernt sein müsse, um das Pessach nicht mitfeiern zu können, bis ausserhalb Modein (מן המודיעים ולחוץ), während er die Uebertragung der Bestimmung auf

Unreine überhaupt durch sein Deutungsverfahren des doppelten איש erschliesst.

5. Wenn Jemand seine Tochter als Sklavin verkaufte, so war damit nach altem Begriffe von selbst ausgesprochen, dass sie Beischläferin des Herrn werden solle; sie konnte demnach, als Nebenweib, sich dem Besitze des Herrn nicht entziehen und wird daher nicht wie männliche jüd. Sklaven nach einer Dienstzeit von sechs Jahren frei: לא תצא כצאת העברים (2 Mos. 21, 7). Dies spricht auch eine alte Tradition in Sifre aus (Reeh zu 5 Mos. 15, 12): עבד עברי יצא בשנים וביובל ובגרעון כסף מה שאין כן בשפחה, wonach die Sklavin nicht wie der Sklave nach gewissen Dienstjahren oder bei eintreffendem Jubeljahre oder durch Rückzahlung der noch nicht abgedienten Kaufsumme frei wird (vgl. auch b. Kidd. 18 a und das אי אינו in Mechiltha). Sifre entlehnt Dies offenbar aus der Stelle des Exodus, trotzdem dass im Deuteron. gerade durch den eingeschobenen Zusatz או העבריה der Schein entsteht, auch die Sklavin werde nach sechs Dienstjahren frei. Offenbar ist dieser Zusatz auch gerade zu dem Zwecke gemacht, um eben diese Bestimmung auch auf Sklavinnen zu übertragen und damit auch diesen die Freiheit zu ermöglichen; die Worte im Exod. müssen dann heissen, dass sie nicht unter den Bedingungen frei ausgehe, welche bei nichtjüdischen Sklaven (und Sklavinnen) gelten (V. 25 u. 26), wie die thalm. Tradition im Allg. es deutet: לא תצא בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים (Mech. z. St., vgl. Kidd. 16 a u. 20 a). Unter עבדים sind demnach nicht männliche (jüd.) Sklaven zu verstehen, sondern nichtjüdische Sklaven beiderlei Geschlechts. Diesem entspricht auch die Uebers. der 70, welche es wiedergiebt: *οὐκ ἐξελεύσεται ὥσπερ ἀποτρέχουσιν αἱ δοῦλαι*, sie (die *οἰκέτις*) gehe nicht heraus wie die Sklavinnen, wo das Fem. mit Willen gewählt ist, um zu zeigen, es handle sich hier nicht um einen Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Sklaven, sondern zwischen jüd. und nichtjüd. Sklavinnen. Auch Aquila und Symmachus beachten Dies; indem ersterer den Genitiv *τῶν δούλων* (früher gleichfalls *οἰκέτις*) gebraucht, welcher bei beiden Geschlechtern gleich

lautet, letzterer das allgemeinere Adjectiv: προσλευσιν δουλικήν. Nur Theodotion, die 70 verbessern wollend, übersetzt missverständlich οἱ δοῦλοι. Indem nun schon die alte Tradition hier von dem Wortsinne der Bibel abweicht, um das Schicksal einer Jüdin zu mildern, so bleibt sie sonst doch bei der wörtlichen Auffassung. Die jüdische Sklavin wird alsbald durch den Ankauf das Weib ihres Herrn. Will er sie als solches nicht, so muss er, da er sie bereits als solches sich bestimmt oder gar schon sich ihrer als solches bedient hatte, gestatten, dass sie wieder ausgelöst werde; er kann sie auch seinem Sohne als Weib zuführen, erfüllt der ihr die ehelichen Pflichten nicht, so geht sie frei aus. Die ursprüngliche Lesart ist nämlich V. 8 אשר לו יעדה mit Waw, so übersetzen die 70 und das j. T.: ויזבן יתה (wohl richtiger וזמין). So ist auch offenbar die Ansicht der Mech. in den Worten: לא ימכר [אלא(*)] על מנת לייעד דברי ר׳ יוסי [הגלילי(**)], Josse der Galiläer — der an der alten Tradition festhält — behauptet, man dürfe die Tochter nur dann verkaufen, wenn sie der Herr wirklich zum Weibe sich bestimmen wolle, nicht im andern Falle. Ferner heisst es dann, wenn sie dem Herrn missfalle, dürfe er sie nicht weiter verkaufen בבגדו בה, weil er wider sie treulos gewesen, d. h. nun nach dieser alten Tradition, weil er sie verstosst, nachdem er sie als Weib übernommen: עליה (o. טליתו) בגדו מאחר שפירש, und Dies ist wiederum die Ansicht des, die alte Richtung festhaltenden Elieser oder Ismael ***), sowie auch des jerus. Tharg.: חלף דמני מרה רשותיה עלה. Dieser wörtlichen Auffas-

*) Dieses אלא, das auch in Jalkut fehlt, muss offenbar hinzugefügt werden, wie aus der entgegenstehenden Ansicht Akiba's, von der später, hervorgeht; dass unsere LA. falsch ist, fühlen auch die Erklärer, nur ergänzen sie minder richtig שלא vor לייעד. Das אלא ist eben nach der jüngeren Halachah wegcorrigirt worden.

**) הגלילי hat richtig Jalkut.

***) Dem Elieser vindicirt diese Ansicht die alte LA. in Kidd. 18 b u. Bekhoroth 34 a, und mit Unrecht corrigirt es Raschi, vgl. Thoss. das., Jalkut z. St. u. Serachiah ha-Levi in Sefer ha-Zaba c. 8. In unserer Mechiltha (auch so bei Jalkut angef.) ist Dies die Ansicht Akiba's; aber offenbar sind die Ansichten dieses und Ismael's verwechselt.

sung gehört es nun auch an, dass die Worte: „wenn er diese drei (שלש אלה) nicht thut“ (V. 11), sich auf die drei ehelichen Pflichten beziehen, welche in V. 10 genannt sind, und Dies ist wiederum die Ansicht Elieser's *). Endlich aber genügt es dieser Ansicht nicht, dass eine Jüdin, welche, wenn auch durch den Kauf als Sklavin, eines Mannes Weib geworden, von diesem dann wieder weggehen könne, ohne dass sie einen Scheidebrief bekomme; sie verlangt vielmehr, der Herr müsse ihr, gerade wie jedem andern Weibe, das er verstösst, einen Scheidebrief geben. So wiederum Mech.: שומעני חנם מן הגט ומה אני מקיים וכתב לה ספר כריתות בשאר הנשי חוץ מעברי ובעברי מניין **) ת״ל ואם שלש אלה וגו׳ חנם מהכסף ולא חנם מהגט, und j. T.: ברם גט פטורין יהיב לה und ebenso zu 5 Mos. 15, 17: ואף לאמתך תכתוב גט חירו ותתן לה.

Von diesem enggeschlossenen Systeme der älteren Halachah weicht die jüngere wesentlich ab. Ihr scheint es unangemessen, dass die Jüdin, wenn als Sklavin, zugleich stillschweigend als Beischläferin verkauft werde; sie verlangt vielmehr, dass der Kauf sie blos zur Sklavin mache, es sei aber Pflicht des Herrn, sie zum Weibe zu freien. Dies sagt Akiba in der Mech.: מוכר הוא ואם רצה ליעד מיעד, der Verkauf ist stillschweigend, und es bleibt dem freien Willen des Herrn anheimgestellt, ob er sie sich freien will. Thut er es jedoch nicht, so muss er sie auslösen lassen, und die Worte lauten daher אשר לא יערה mit Alef, und diese LA. geben sämmtliche spätere Griechen, Aquila, Symmachus, Theodotion, auch der Syrer wieder. Nun aber kann die Nichtehelichung nicht eine Täuschung des ehelichen Vertrauens, was der eigentliche Sinn von בגד ist, genannt werden, und das Wort muss daher in weiterem Sinne genommen werden: Hoffnungen vereiteln, oder auch es wird auf

---

*) Bei Abulwalid im Rikma S. 214: ר׳ אליעזר אומר זו שארה כסותה ועונתה; diese Baraitha findet sich, wie der Herausg. bereits bemerkt, bei uns nicht mehr, und nur noch als אר״א kommt die Ansicht in Mech. vor.

**) So die bessere LA. des Jalkut; in unseren Mech.-Ausg. nicht so gut: אר בעבריה.

den Fall bezogen, dass der Herr sie geradezu mit dem Versprechen gekauft habe, er wolle sie ehelichen; das eben ist die Deutung Akiba's*): באדון הכתוב מדבר אשר לקחה על מנת ליעד ולא ייעד. — Nach dieser neuen Auffassung giebt es drei Lagen, in welche die Sklavin versetzt werden darf: entweder der Herr freit sie oder der Vater löst sie aus oder endlich der Herr freit sie für seinen Sohn, und nun lag es nahe, „diese drei" in V. 11 auf diese drei verschiedenen Vornahmen zu beziehen, was auch wirklich Akiba **) thut, und was wohl auch die Meinung des griech. Anonymus ist, welcher πάντα ταῦτα (st. τὰ τρία τ.) setzt, und Dies ist auch als späterer Zusatz in das j. T. eingedrungen. Natürlich kann nun bei dem freien Ausgehen der Sklavin, die vom Herrn gar nicht zum Weibe genommen war, von einem Scheidebriefe nicht mehr die Rede sein. — So hat die jüngere Halachah dieses Gesetz in anderer Auffassung gedeutet, sie musste aber dabei die Correctur von לו in לא vornehmen, wie diese LA. die Thalmude stillschweigend voraussetzen. Die massorethischen Schulen jedoch beruhigten sich bei dieser Correctur nicht, sie liessen sie zwar als Khethib, setzten aber als Keri das alte לו (Soferim 6, 5. Massorah zu 3 Mos. 11, 21), und auch Onkelos übersetzt das Keri, aber nach der neuen Auffassung und zwar: wenn sie ihrem Herrn missfällt, als dass er sie sich (oder: der sie sich) bestimmen sollte, דיקימה ליה, also יעדה als Futurum betrachtet.

6. Im Exodus 22, 6—14 (7—15) wird ausführlich von Fällen gehandelt, wenn beim Gebrauche fremder Gegenstände dieselben eine Beschädigung erleiden. Dem einfachen Sinne nach handeln die zwei ersten Verse davon, wenn leicht bewegliche Güter gestohlen werden, wobei der

---

*) Die Ansicht, welche nämlich in der Mech. dem Ismael beigelegt wird, gehört Akiba an und umgekehrt, vgl. oben S. 188 Anm. ***).

**) Abulw. a. a. O.: א״ל ר״ע מה צריך והלא כבר נאמר שארה כסותה ועונתה לא יגרע מה ת״ל ואם שלש אלה יכול יעשה לה כל האמור בענין ת״ל ואם שלש וג׳ אמור מעתה לא ייעדנה לא הוא ולא בנו ולא פדאנה. Vgl. Mech. und sonst.

Hüter durch den Schwur, dass er nicht selbst der Dieb sei, frei ausgeht; der Dieb hingegen wird, wie der folg. V. angiebt, wenn sich der Gegenstand findet, mit der Doppelbusse bestraft. Nun folgt in vier Versen die Bestimmung über die Aufbewahrung von Vieh, von dem der Hüter angiebt, es sei gestorben oder von einem Thiere zerrissen oder von Räubern weggeschleppt worden. Im ersteren Falle muss der Hüter schwören, dass er nicht zum Tode beigetragen und der Eigenthümer sich mit dem Aase begnügen, im dritten Falle muss der Hüter es ersetzen, im zweiten weist er nach, dass es wirklich zerrissen worden und braucht keinen Ersatz zu leisten. Entlehnt jedoch, so heisst es in den zwei letzten Versen, Jemand Vieh, um damit seine eigne Arbeit zu verrichten, so muss er nicht blos beim Diebstahle, sondern auch beim natürlichen Tode oder beim gewaltsamen durch ein Thier Schadenersatz leisten. Dies jedoch nur dann, wenn der Eigenthümer nicht zugegen ist; ist dieser anwesend, so trägt er selbst die Verantwortlichkeit. Anders endlich beim Tagelöhner, der für den Eigenthümer mit dessen Vieh um Lohn arbeitet; der verliert bei einem Unfalle seinen Lohn. Dieses heissen einfach die Worte: אם שכיר הוא בא בשכרו. שָׂכִיר nämlich ist wie überall der Gemiethete, und desshalb setzen dafür auch die 70 μισθωτός, Syrer und Thargume אגירא, und auch die alte Tradition in der Mech. scheint in der Bezeichnung, der שכיר sei ein נהנה ומהנה, einer der Genuss hat (durch den Lohn) und dem Eigenthümer Genuss bereitet (durch die Arbeit), den Tagelöhner zu verstehen. בא בשכרו heisst einfach: um seinen Lohn kommen. ... בָּא בְּ bedeutet nämlich kommen mit ..., an gleichem Punkte mit einem Gegenstande ankommen, aufgehen darin. So in der Mischnahsprache: ... עָלָה בְּ aufgehen, desgleichen ... בָּא בְּ aufgehen, einander entsprechen in der unserm Ausdrucke analogen Phrase: יצא שכרו בהפסדו (und umgekehrt) Aboth 5, 11 u. 12, sein Lohn geht auf in seinem Nachtheile, und so der häufige Ausdruck: יָצָא בוֹ, ihm entspricht, kommt gleich, ein Ausdruck, der sich ebenso aramäisch im j. Th. (נְפַק בֵּיהּ, 1 Mos. 2, 18 u. 20, 5 Mos. 14, 8) und im Syrischen findet

(vgl. 2 Mos. 12, 4: Wenn das Haus zu klein ist מהיות משה, דנפוק בה אמרא dass das Lamm darin aufgehe, vollständig verzehrt werde). Daher heisst dann בא עַל שכר, den Lohn übersteigen, und Dies der Sinn der Worte Jakob's an Laban 1 Mos. 30, 33: על שכרי לפנך (Sam. יבוא) כי תבוא, wenn es meinen Lohn übersteigt vor Dir, (nämlich) was nicht etc. Die alten Uebersetzer fassen an unserer Stelle auch den Sinn des בא בשכרו vollkommen so auf, wenn sie es auch nicht wörtlich wiedergeben. Die 70: ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ (eine keineswegs „ziemlich sonderbare" Uebersetzung), der Syrer: בלע באגרה, am treusten das j. T.: (l. באי) עאל פסידיה ואגריה. Nur Onk. hat in unklarer Wörtlichkeit: עאל באגריה. Der jüngeren Tradition nämlich erschien es nicht angemessen, dass der Tagelöhner keinen Ersatz zu leisten habe; sie erklärt vielmehr den שכיר als den Miether = שוכר (wie sie sich auch dieses Ausdruckes statt des bibl. bedient), wohl noch verleitet durch die späten passiven Bezeichnungen für Feldpächter אָרִיס u. חֲכוּרוֹת. Handelt die Stelle nun von einem, der das Vieh um Geld zur eignen Arbeit entlehnt, so passen die Worte בא בשכרו nicht in dem oben angegebenen Sinne, sondern sie sollen die Erklärung sein zum Früheren: „der mit seinem Lohne kommt," d. h. solchen dafür entrichtet; die Bestimmung aber, wie es mit seinem Schadenersatze zu halten sei, fehlt nun ganz (vgl. M. Baba mez. 7, 8 u. Gemara 94 b.)! — Aber auch der Sinn des früheren Theiles verwirrte sich. Zwar die 70 sowohl als auch eine alte Halacha nehmen noch die Worte ולקח בעליו in dem oben angegebenen Sinne, dass es sich blos auf den Fall des natürlichen Todes des zur Hut anvertrauten Viehes bezieht; so die 70: καὶ οὕτως προσδέξεται ὁ κύριος αὐτοῦ und klarer noch Mech. in einem Satze, der — was den Erklärern fühlbar ist — mit dem übrigen dortigen Systeme nicht übereinstimmt, aber eben Trümmer einer älteren Tradition ist: ולקח בעליו מכאן אמרו בעל הגבלה משמל בגבלתו. Später jedoch hielt man dafür, dass der in V. 10 (11) erwähnte Schwur sich auf alle drei Fälle, natürlichen Tod, gewaltsamen Tod und Raub, beziehe und dass derselbe ihn auch bei den beiden letzteren von Ersatz

befreie (vgl. Mischnah a. a. O.); nun kann ולקח בעליו nicht bedeuten: der Eigenthümer nehme die Leiche, da beim Raube eine solche gar nicht vorhanden ist, sondern es muss heissen: der Eigenthümer nehme den Schwur an, und so übersetzen der Syrer und die Thargume, und ist Dies die in den Thalmuden recipirte Ansicht. Nun aber treten offenbar die Verse in Widerspruch. Zuerst nämlich heisst es, auch wenn das Vieh weggetrieben worden, werde der Hüter durch einen Schwur frei, dann aber V. 11 (12) wird gesagt, beim Diebstahle müsse es der Hüter ersetzen. Um diesen Widerspruch zu lösen, bezog man, und Dies ist eine ältere Ansicht, die letztere Bestimmung auf einen ganz neuen Fall, nämlich es habe bisher von einem Hüter gehandelt, der den Auftrag umsonst übernommen, der sei allerdings durch einen Schwur von jedem Ersatze frei, von nun an aber spreche die Schrift von einem Lohn empfangenden Hüter, der habe bei einem Diebstahle Ersatz zu leisten. So sagt es deutlich die Mech.: ואם גנוב יגנב מעמו זה שומר שכר והעליון שומר חנם, und allen Zweifel beseitigend, setzt das j. T. nicht blos in V. 6 (7), sondern auch in V. 9 (10) hinzu: בלא אגר נטיר, hingegen in V. 11 (12): דהוה ליה עמיה אגר נטיר (und es scheint, als fände es Dies in מֵעִמּוֹ ausgedrückt). Später jedoch befriedigte man sich mit dieser Deutung nicht. Dass V. 11 u. 12 (12 u. 13) von einem um Lohn Hütenden handeln, dabei blieb man zwar zum Unterschiede von V. 6—8 (7—9); aber man fand es nicht angemessen, V. 9 u. 10 (10 u. 11) hinauf zu beziehen, vielmehr sah man ein, dass sie eng mit den folgenden verbunden seien. Auch sie sollten daher von dem um Lohn Hütenden sprechen, und man musste nun einen Unterschied machen zwischen נשבה und גנב יגנב; jenes, sagte man nun, bedeute den Anfall von Räubern, deren Gewalt kein siegreicher Widerstand entgegengesetzt werden könne, dieses aber bedeute einen Diebstahl, den man aus Nachlässigkeit oder Feigheit habe geschehen lassen, und diese jüngere Halachah ist wiederum die gewöhnliche thalmudische geworden. — Und nun endlich noch die Auffassung des V. 12 (13). Auch sie hat drei verschiedene Wandelungen durchgemacht. Die älteste

Erklärung war, zu lesen und zu verbinden יביאהו עד הטרפה, er (der Hüter) bringe ihn (den Eigenthümer) zum Zerrissenen, er zeige ihm das Vieh vor, welches zerrissen ist, und überzeuge ihn so von der Wahrheit seiner Aussage. So die 70: ἄξει αὐτὸν ἐπὶ τὴν θήραν, so die Erkl. Jonathan's in Mech.: יולך הבעלים אצל הטרפה, und so die ursprüngliche LA. in T. j. I: ימטיניה עד גופא דתביר *). In ähnlichem Sinne ist eine andere LA. und Deutung: עד הטרפה (Sam. יביא) יביאהו, er bringe ihm als Zeugniss das Zerrissene (oder: ein Zeugniss des Zerrissenen). So Josiah in Mech.; זה העדר und Abba Saul in Baraitha Baba kamma 11 a: יביא עדורה לביה, „darunter versteht man das Fell" oder „er bringe das Fell vor's Gericht" **), und so auch T. j. II: ייתי ליה מן אברוי סהד. Syrer und Vulg. stehen in der Mitte zwischen diesen beiden Erklärungen: ונייתיוהי למהדורתא, *deferat ad eum quod occisum est* (vgl. auch Samuel ben Meir und Aben-Esra). Endlich aber machte sich eine dritte Auffassung geltend, die am Wenigsten sachentsprechend ist, aber doch recipirt wurde; auch sie liest עד, theilt aber bei diesem Worte und bezieht הטרפה zum Folgenden (was freilich j. T. II, S. b. M. und A. E. auch nach der früheren Erklärung thun): er bringe ihm Zeugen, das Zerrissene braucht er (dann) nicht zu zahlen. Zeugen von dem Ueberfalle eines wilden Thieres zu bringen, während es gerade früher heisst: אין ראה, was neben dem Schwur überhaupt noch ein Zeugniss soll, das ist schwer einzusehen; dennoch wurde diese Erklärung die recipirte, ihr folgt Onkelos und der Zusatz in j. T. I: (או) מייתי ליה מדרין, sie wird von Jonathan b. Jo-

---

*) An die LA. עד hat auch j. B. k. 1, 1 u. b. 10 b noch eine Erinnerung, nur in anderem Sinne: עד טרפה ישלם טרפה עצמה לא ישלם.

**) ערר oder עדור ist δορά, abgezogenes Fell, und kommt ebenso vor Oholoth 8, 1; in der Bar. sind auch abweichende LA. mit Alef am Anfange, andere mit zwei Daleth oder mit zwei Resch. Auch Nedarim 25 a und Schebuoth 29 b kommt in dieser Bed. vor אדרייתא (Nathan in Aruch ארר 5, wo wieder abweichende LA.), wofür j. G. סחלץ, was dasselbe bedeutet (vgl. M. Khelim 24, 9). Das Wort ערד erschien als natürlich mit עד hier besonders passend zur Erklärung.

siah in der Mech. ausgesprochen, wie auch von der oben angeführten Baraitha: (באונם) יביא עדים שנתרסה.

7. Einen recht schlagenden Beweis, wie man bei der umgewandelten rechtlichen Anschauung in die Worte der alten Halachah die jüngere Auffassung hineindeutete, giebt die Lehre von dem Nachweise der Lügenhaftigkeit der Zeugen. Im Deut. 19, 16 ff. heisst es blos, die Richter sollen sorgfältig untersuchen, und finden sie dann, dass der Zeuge ein lügenhafter ist, so sollen sie ihm thun, wie er seinem Bruder (dem durch ihn eines Verbrechens Bezüchtigten) zu thun beabsichtigte. Wieso wird aber durch die Untersuchung der Richter die Lügenhaftigkeit des Zeugen mit solcher Sicherheit nachgewiesen, dass man mit Recht ihm die Strafe auferlegen kann, welche den Angeklagten getroffen hätte, wenn sein Zeugniss als wahr befunden worden wäre? Wie die alte Zeit darüber dachte, lehrt uns die Geschichte der Susanna. Die zwei Aeltesten, welche diese angeklagt, werden von Daniel als Lügner erkannt durch den Widerspruch, in welchen sie in ihren Aussagen mit einander treten; sie widersprechen sich nämlich im Baume, unter welchem Susanna das Verbrechen begangen haben soll (V. 54 u. 58). Dadurch stellte sie Daniel hin als solche, welche nach ihrer eignen Aussage Lüge bezeugten (ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντες, V. 61), und darauf hin that man ihnen, wie sie Uebles zu thun dachten ihrem Nächsten, gemäss dem Gesetze Mosis (ὃν τρόπον ἐπονηρεύσαντο τῷ πλησίον ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ, vgl. die 70 zu 5 Mos. 19, 18), man brachte sie um (V. 62). Also in der Zeit dieses Schriftstellers galt offenbar als Nachweis der Lügenhaftigkeit zweier Zeugen, welcher sie der Strafe, die auf das bezüchtigte Verbrechen gesetzt ist, schuldig macht, der Widerspruch unter den Zeugen selbst. Diese Geschichte von einem Processe, bei welchem die Zeugen durch die Nachfrage über den Baum, unter welchem die That vorgefallen, als falsch erkannt worden, hat sich in der Erinnerung der thalm. Tradition erhalten, die in der Mischnah (Sanhedrin 5, 2) mittheilt: מעשה וברק בן זכאי בעוקצי דאגים (vgl. Bar. Sanh. 41 a). Die Ansicht selbst aber ist

ganz deutlich in dem alten Spruche ausgedrückt, den gleichfalls die Mischnah aufbewahrt hat (Makkoth 1, 6): אין העדים נעשים זוממין עד שיזומו את עצמן, die Zeugen werden nicht eher als lügenhaft erklärt, bis sie sich selbst zu lügenhaften machen, d. h. doch nichts Anderes, als bis sie selbst durch ihre Widersprüche die Falschheit ihrer Aussage documentiren, ganz wie in der Susanna: *ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντες*. So noch deutlicher Sifre z. St.: מגיד שאינו חייב עד שיכחיש את עצמו, und noch klarer später: מניין שהעד עושה עצמו שקר שנ' והנה עד שקר העד und dann (nach der LA. des Jalkut): ומניין שעושה חברו שקר שנ' והנה עד שקר העד. Also sowohl wenn ein und derselbe Zeuge sich selbst in seiner Aussage widerspricht, als auch wenn einer von dem andern abweicht, werden sie als lügenhaft erkannt, und zwar so dass sie der in Rede stehenden Strafe verfallen. Allein diese Ansicht war der späteren juristischen Auffassung zu streng; sie erklärt ein solches in sich widersprochene Zeugniss als ungültig, als gar nicht vorhanden, das von dem menschlichen Richter ganz ignorirt werden müsse, daher auch nicht bestraft werden dürfe; nur den Zeugen erklärt sie als straffällig, welchem durch andere Zeugen nachgewiesen wird, dass er zu der Zeit, von welcher seine Aussage handelt, gar nicht an dem Orte gewesen sei, an welchem angeblich das Verbrechen vorgefallen. Und so erklärt die Mischnah (a. a. O.) ganz ohne Weiteres das in dem von ihr selbst mitgetheilten alten Rechtsgrundsatze festgestellte יזומו את עצמן; „sich selbst als lügenhaft erklären" soll heissen, wenn andere Zeugen ihnen ein Alibi nachweisen! Die Worte des Sifre: יכחיש את עצמו und עושה עצמו שקר erklärte man nun wohl auch so, unmöglich jedoch war es, die Worte: עושה חברו שקר so umzudeuten, und — man strich den ganzen Satz, den uns glücklicher Weise noch Jalkut aufbewahrt hat *)! Wie vieles solche alte Gut

*) Einzelnes minder Sichere will ich hier noch hinzufügen. In den Ausg. des Sifre ist zu dem Kanon: ... אין העדים das erklärende כיצד nur ganz lückenhaft hinzugefügt und zeigt sich dadurch umsomehr als einen Zusatz, auf den Sifre auch gar nicht weiter eingeht. Der Satz מגיד bezieht sich offenbar auf den bibl. Ausdruck סָרָה, der eben als

nun mag von Abschreibern und Kritikern über Bord geworfen, wie Vieles noch in unsern Quellen enthalten sein, das aber so corrigirt oder umgedeutet worden, dass seine Entdeckung höchst schwierig ist und oft nur einem glücklichen Funde gelingt!

Nur noch einige wenige Umgestaltungen im Sagenkreise mögen ebenso eine Probe von den Verschiedenheiten der älteren und der jüngeren Hagadah geben.

8. Aus den Worten 1 Mos. 5, 24 ergiebt sich der unbefangenen Betrachtung, dass Henoch's frühzeitiger Tod in ihn verherrlichendem Sinne aufgefasst werde; sein Tod war ein Scheiden von der Erde, ein Entrücktwerden zu Gott, wie ganz, an den Text sich haltend, Josephus (Alt. I, 3, 4): *ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον, ὅθεν οὐδὲ τελευτὴν αὐτοῦ ἀνεγεγράφασι.* Dies drückt auch die Uebersetzung der 70 aus: *καὶ οὐχ εὑρίσκετο ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*, entsprechend den Worten Sirach's (44, 16): *καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.* Diese Worte: „und er wurde versetzt zum (belehrenden) Vorbilde der Sinnesbesserung für die (kommenden) Geschlechter" bedeuten einfach, dass diese ebenso fromm sein, also von ihren bösen Wegen lassen sollten, wie Henoch fromm gewesen und

---

„abweichend, in sich widersprechend" aufgefasst wird, und so ist auch wohl der Sinn der Bar. des Ismael, welche Makk. 5 a angeführt wird mit Beziehung auf dasselbe Bibelwort: עד שהסרה גופה של עדות, bis das Zeugniss selbst in sich abweichend ist — ein Ausspruch, den freilich die Gem. nach ihrem Standpunkt umdeutet. — Der in unsern Sifreausg. zurückgelassene und nur in Jalkut aufbewahrte Satz muss in Beziehung auf die Schriftstelle, aus der er gedeutet wird, so aufgefasst werden, dass, wie so häufig, der Anfang des V. angegeben, der letztere Theil aber gemeint ist; er wird nämlich nicht aus והנה, sondern aus den Worten: שקר ענה באחיו abgeleitet. — Bedeutsam ist auch die Kürze des j. T., welches nur in V. 18 Einzelnes erweitert; die Worte ... והנה umschreibt es mit: והא סהדו דשקר בסום סהדין, und Dies klingt ganz wie das *ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρ.* der Sus., hingegen scheinen die Worte דמומין יתהון am Anf. des V., die einzigen, welche dem spätern Standpunkte entsprechen, entw. wirklich späterer Zusatz zu sein, oder sie sind später nur verschoben und gehören eigentlich nach dem folgenden סהדין in der Bed. „die sich selbst zu Lügnern machen."

nicht mit den Sündern seiner Zeit gegangen; man darf aber keineswegs den Sinn herauszwängen wollen, Henoch selbst sei ein Muster der Busse, er habe selbst früher gesündigt und dann erst Busse gethan. Noch willkürlicher ist es, diesen Vers als unächt zu bezeichnen und zwischen ihm und einer andern Lobeserhebung desselben Sirach (49, 14): „Nicht Einer wurde geschaffen gleich dem Henoch ein Solcher auf Erden, darum wurde derselbe auch weggenommen von der Erde“ einen Widerspruch zu entdecken und in letzterem, wahrlich genug verherrlichendem Spruche eine Verkümmerung des früheren Lobes zu suchen, weil statt μετετέθη nun ἀνελήφθη gesagt wird. Auch Philo stellt Henoch immer als den Geliebten und Auserwählten, von der Erde zu den Höhen der Tugend und des Göttlichen Entrückten dar im Gegensatze zu seinen lasterhaften Zeitgenossen, keineswegs aber als Einen, der eigene Sünden zu bereuen hatte. Dieser ältern Auffassung folgt auch der Syrer Efrem nach Anleitung der Juden (vgl. *Lengerke*, *de Ephr. Syri arte hermeneutica liber* 1831 S. 26 f.). Auch das palästinische Thargum (T. j. I) spricht von ihm in diesem Sinne, dass er der höchste Engel geworden, der Metatron (*metator*, der vorausgehende Wegabstecker): והא ליתוהי עם דיירי ארעא (vgl. auch V. 23) ארום אתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם ה׳ וקרא שמיה מיטטרון ספרא רבא. Allein diese Himmelfahrt des Henoch ward den Juden der nachchrist. Zeit anstössig; sie deuteten daher die Stelle anders und entzogen dem Henoch seinen höheren Werth. Er sei zwar fromm gewesen, meint Beresch. r. z. St., aber dennoch habe er in Gefahr gestanden, in Unglauben zu sinken, und um ihn davor zu bewahren, habe ihn Gott vor seiner Zeit weggenommen, und zwar wird Dies von einem Lehrer geradezu in der Polemik gegen Christen gebraucht. Daher streicht auch das berichtigende zweite j. T. die oben angeführten gesperrten Worte des ersten, und Onk. setzt mit scharfer Betonung, von dem Worte abweichend: ארי אמית יתיה ה׳. Die Hagadah, wo sie die Tendenz nicht so scharf im Auge hat, und die späten Sammlungen, welche manche alte Sage, die unterdessen mit Absicht verworfen war, ohne Kritik wieder

aufnahmen, sprechen nun doch wieder von Henoch, als dem lebendig in's Paradies Gegangenen und in Metatron Umgewandelten. Und die spätere kabbalistische Richtung mochte sogar in Onk. diese scharfe Deutung nicht stehen lassen und setzte ein לא hinzu, auch das frühere וליתוהי in das umgekehrte ואיתוהי corrigirend (vgl. Kerem Chemed III 50 ff. und IV 176 ff.).

9. 4 Mos. 12, 1 wird einer äthiopischen (כושית) Frau des Moses gedacht. Diese seltsame Bezeichnung, welche der Frau des Moses hier beigelegt wird, liess früh die Sage entstehen, Moses habe während seines Aufenthaltes am Hofe Pharao's die Aethiopier besiegt uud deren Königin geheirathet. So schon der Alexandriner Artapan, Josephus (Alt. II, 10, 1 u. 2, vgl. 13, 2), das j. T. I, nur dass es ihn nach seiner Flucht aus Aegypten diese Heirath eingehen lässt: אתתא כושייתא ראמכוהי כושאי למשה במיערקיה מן קדם פרעה ארום לאיתא אמכוהי ית מלכתא דכוש. Moses jedoch noch ein Weib aus fremdem Volke, und wenn Dies auch eine Königin war, zuzuschreiben, mochte der jüngeren Hagadah unangenehm erscheinen, und sie greift zur seltsamen Erklärung, כושית heisse: sehr schön, so Sifre, T. j. II und Onkelos, eine Erklärung, die alle alten, das Wort wörtlich wiedergebenden Uebersetzungen nicht kennen. Die ganz junge Legendenhaggadah (Sefer ha-Jaschar [identisch mit Dibre ha-Jamim ha-aruch] zu Schemoth und Dibre ha-jamim schel Moscheh) nimmt wieder die alte Sage auf in der Form, wie sie T. j. I angedeutet hatte.

Möge es an diesen einzelnen Beispielen vorläufig genügen, um im Allgemeinen zu zeigen, dass verschiedene Richtungen in der Auffassung der Bibel einander gefolgt und uns auch in der palästinensisch-jüdischen Literatur aufbewahrt sind, jedoch die ältere mehr trümmerhaft und interpolirt. Bei der bald vorzunehmenden Betrachtung, der wir als unserm Zielpunkte entgegengehen, wird die Erkenntniss dieser geschichtlichen Thatsache eben sowohl auf's Entschiedenste bekräftigt werden, wie sie uns ein Wegweiser sein wird, um in manchen Dunkelheiten uns zurecht zu finden.

## Vierter Abschnitt.

### Die zwei Makkabäer-Bücher.

In einer Zeit kriegerischer Drangsal, innerer Zerrüttung und ununterbrochenen Parteihaders, wie wir sie nach ihrer inneren Entwickelung bisher betrachtet haben, dürfen wir dem Entstehen einer neuen kräftigen Literatur nicht entgegensehen. Selbst die Zeit der Makkabäerkämpfe und -siege, so bedeutsam sie war, brachte doch immer nur einen theilweisen Aufschwung und theilweise Erfolge hervor. Erst das Zusammentreffen günstiger Umstände, die Verwirrung im Syrerreiche und dessen allmäliger Verfall liess die Erstarkung des jüdischen Staates zu; damals aber, unter Simon und Johann Hyrkan, war bereits die Spaltung der Parteien so mächtig, dass aus dem einmüthigen Volksgeiste heraus eine neue Literatur sich nicht erzeugen konnte. Was dennoch erstand, das war Parteischrift, die auf allgemeine Anerkennung nicht rechnen durfte. Nur in der ersten Zeit, unter dem allgemein verehrten Juda, der blos kämpfte, siegte und den ruhmvollen Heldentod für Glauben und Vaterland starb, nicht das Hohenpriesterthum und die Herrschaft für sich erwarb, mochte die prophetische Begeisterung sich regen, und das Buch Daniel wie manche Psalmen sind deren Erzeugnisse; einer späteren Zeit noch solche psalmodische Klänge zuzuschreiben, ist bedenklich. Selbst die Erzeugnisse unter Juda erhielten sich nur in ihrem Werthe, wenn sie älteren Verfassern beigelegt wurden oder doch der Name des späteren Verfassers nicht bekannt war; sobald der spätere Verfasser in eigenem Namen auftrat, war dann bei dem Parteienkampfe das Misstrauen gegen ihn rege. Die palästinische Tradition entkleidet solche spätere Schriften mit Entschiedenheit aller Heiligkeit: „Die Bücher Sirach und alle Bücher, welche von da an und weiter geschrieben worden, verunreinigen

nicht die Hände“ *) (vgl. oben S. 135 u. 146). Akiba geht noch weiter und behauptet, dass wer in solchen Schriften lese, des Antheils am ewigen Leben verlustig gehe **). Man nannte diese Schriften „ausserhalb befindliche“ חיצונים, d. h. eben nicht in die Anzahl der heiligen Bücher aufgenommene, und weil man solche beseitigte, vergrub (גנז), wie man es auch mit einigen gegenwärtig kanonischen thun wollte (vgl. Schab. 30 b und sonst), so hiessen dieselben *ἀπόκρυφα*, vergrabene, verborgene. Unter diese verbotenen Bücher zählt nun die j. G. ausdrücklich die Bücher Sirach und „Ben-Laanah“ ***), während die b. G. im Allgemeinen darunter Bücher der Sadducäer versteht (ein Ausdruck, der in seiner Allgemeinheit unsicher ist, ebensogut ketzerische, christliche Schriften bedeuten kann wie wirklich sadducäische), aber über Sirach zweifelhaft ist. Der Midrasch Koheleth Ende hingegen sagt wieder mit Schärfe, wer in sein Haus mehr als vier und zwanzig Bücher (d. h. die Bücher der h. S.) aufnehme, bringe Verwirrung in dasselbe, und giebt als Beispiel solcher verwirrenden Bücher an die des Sirach und des „Ben-Thigla“ †). Welche Bücher mit Ben-Laanah und Ben-Thigla gemeint sind, lässt sich nicht mehr nachweisen, und daher ebensowenig, ob deren Inhalt Veranlassung gab zu einem solchen harten Verdammungsurtheil; bei Sirach giebt die b. G. selbst zu, dass in seinem Inhalte kein Grund dazu vorliege, Sprüche aus ihm werden nicht selten als Belege angeführt, und nur sein später Ursprung drückt ihm den Makel auf. Daher erklärt es sich, dass uns ein hebräisches Original der „Apokryphen“ nicht geblieben ist; bei den ausserhalb Palästina's lebenden Juden, die dem dortigen Parteiinteresse fern standen, konnten sich

---

*) ספרי בר סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים Thoss. Jadaj. c. 2.

**) ואלו שאין להם חלק לעולם הבא . . . ר׳ עקיבא אומרו אף הקורא בספרים החיצונים. M. Sanh. 10 (11), 1.

***) כגון סיפרי בן סירא ובן לענה.

†) כל המכנים בתוך ביתו יותר מכ״ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא.

griech. Uebersetzungen oder neue griech. Erzeugnisse, welche sich der Bibel anschlossen, leichter erhalten.

Unter den uns erhaltenen griech. Apokryphen müssen den Stempel ihrer Zeit diejenigen Bücher am Entschiedensten an sich tragen, welche die Geschichte ihrer eignen Zeit erzählen, welche namentlich das Ereigniss und die Erhebung der Familie behandeln, durch die der Umschwung im Staatsleben erfolgte, mit denen eine neue Epoche begann. Die Familie der Makkabäer — wie wir sie nun einmal zu nennen gewohnt sind — hatte nicht blos die Selbstständigkeit des Staates erkämpft, sie hatte auch die alte hohepriesterliche Familie, die der Zadokiten, von der Herrschaft und der ererbten höchsten priesterlichen Würde verdrängt und sie in Beidem ersetzt. Bald aber bildete sie selbst wiederum ein vom Volke sich abschliessendes Patriciat, und die alten Patricier schlossen sich ihr an; das Patriciat war nun blos erweitert und die Zadokiten Sadducäer geworden. Das Licht, in welchem die Makkabäer erschienen, musste daher ein sehr schwankendes sein und mannichfache Färbungen annehmen. Juda, der eigentlich allein den Namen des Makkabäers trug, erfreute sich der ungetheilten Verehrung; anders seine Brüder, namentlich Simon, der die Regierung zuerst mit fester Hand ergriff, und dessen Nachfolger. Den Sadducäern, mit denen diese Nachfolger Simon's meistens gemeinsam gingen, waren sie alle ein Heldengeschlecht, den Pharisäern erschienen auch sie als abgefallen; nur erst wieder als Herodes sein Haus auf das makkabäische pfropfte, der Adel auch wieder in dieser neuen Grösse sich sonnte, nahm der Pharisäismus Partei für die einheimischen Priester gegen die fremden Eindringlinge, ohne dass darum jene zur Geltung von Nationalhelden gelangen konnten, die in strahlender Erinnerung der Nachwelt verblieben. Die palästinensische Tradition geht selbst über diejenigen Ereignisse jener Zeit leicht hinweg, die durch dauernde Feste dem Gedächtnisse sich einprägen mussten. Sehen wir von den sonstigen in der Fastenchronik genannten, an makkab. Thaten sich knüpfenden

kleineren Festen, selbst von dem Nikanortage*) ab, welche sämmtlich ausser Brauch kamen und sicher auch früher sich keiner besondern Feier erfreuten, so hat sie auch für das Fest, welches sich erhalten hat, für das Weihefest, חֲנֻכָּה, nur einen sehr kargen Raum und eine sehr dürftige Erinnerung. Während die Mischnah dem Purimfeste, das doch auch ein späteres Ereigniss feiert, einen eignen Tractat widmet gleich den pentateuchischen Festen **), muss das Chanuckah sich mit ganz gelegentlicher Erwähnung begnügen. Wenn davon die Rede ist, wie man sich bei öffentlichen, mehre Male auf einander folgenden Fasten zu verhalten habe, sofern sie auf ein Fest treffen, wird seiner neben Neumond und Purim gedacht (Thaan. 2, 10), ebenso wie bei Leichenbegängnissen zu verfahren sei (Moëd katon 3, 9), welche Bibelstellen an ihm verlesen werden (Megillah 3 (4), 4 u. 6). Selbst die es auszeichnende Feier der Beleuchtung, die dem Feste sogar den Namen φῶτα gab (Josephus Alt. XII 7, 7), und die, dem Charakter der Halachah nach, zu einer grossen Zahl von Bestimmungen hätte veranlassen müssen, wird in der Mischnah nur einmal höchst zufällig erwähnt (Baba kamma 6, 6) und selbst von der bab. Gemara nur dürftig behandelt (Schabb. 21 b ff.); Josephus aber, der den Namen „Lichtfest" kennt, sucht den Namen so gezwungen zu erklären nach eigner Vermuthung, dass man ersieht, der Brauch war ihm abhanden gekommen ***). Die Familie selbst nennt die M. auch blos einmal (Midd. 1, 6, vgl. 1 Makk. 4, 46) gelegentlich als Hasmonäer (בני חשמונאי), ein Name, der ihr auch von Josephus gegeben wird und noch sonst in den Gemaren wiederkehrt. Von ihren Thaten wissen auch die Gemaren nur sehr Unbedeutendes zu berichten, und selbst das

*) Vgl. Lesestücke aus der Mischnah S. 63.

**) Wenn für das Wochenfest kein besonderer Tractat vorhanden ist, so liegt Dies darin, dass es blos eintägig ist und die es unterscheidenden Opfer in Menachoth behandelt sind.

***) *Φῶτα, ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδας, οἶμαι, εὑρεθὴν ἡμῶν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν τὴν προσηγορίαν θέμενοι τῇ εὑρεσει.*

Chanuckahfest schrumpft zu einer Legende zusammen. Bevor jedoch die Familie in der Fluth dunkler verschwimmender Erinnerungen unterging, scheint sogar der Stamm mit mancher schmähenden Bezeichnung belegt worden zu sein. Das Haus der Hasmonäer gehörte nämlich der Priesterordnung Jojarib an (1 Makk. 2, 1. 14, 29) und scheint, wie wir weiter sehen werden, sich dieser Abstammung gerühmt zu haben, weil Jojarib die erste Priesterordnung war (1 Chr. 24, 7), wie auch Josephus mit Stolz auf diese seine eigene Abstammung von derselben hinweist *(Vita 1)*. Die palästinische Tradition knüpft jedoch gerade an diese Priesterordnung Unheilvolles. Sie war, berichtet sie, an der Reihe, den Dienst zu verrichten, als der erste und als der zweite Tempel zerstört wurde, und rechnet diesen Umstand zu anderen unglückverkündenden Umständen, die um diese Zeit zusammentrafen *). Nach einem Berichte bei Josephus (Apion 2, 7) gab es vier Hauptabtheilungen *(tribus)* der Priester, und hiermit übereinstimmend behauptet eine Tradition, die sich wohl aus einer Schriftstelle erzeugt hat, nur vier von den 24 Priesterordnungen seien Anfangs aus dem Exile zurückgekehrt, ihnen sei allein der Dienst anvertraut worden, und es sei festgesetzt worden, Jedajah solle immer die erste bleiben, selbst wenn Jojarib wieder zurückkommen werde, eine Tradition, die anderen Relationen so offenbar widerspricht, dass sie nur aus tendentiöser Absicht festgehalten worden sein kann **), und endlich deutete man gar

---

*) ר׳ יוסי אומר מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב משחרב הבית בראשונה מוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היה ומשמרתו של יהויריב היתה וט״ב היה וכן בשנייה והלויים עומדין על דוכנן ואומרין וישב עליהם את אונם וגומר. Thoss. Thaan. c. 3. Seder Olam rabba Ende. j. Thaan. 4, 5 u. b. 29 a.

**) Esra 2, 36—39 (vgl. 10, 18 ff. u. 3 Esra 5, 24 f.) werden vier Priesterfamilien genannt, welche mit Serubabel zurückgekehrt sind: Jeda'jah, Immer, Paschchur und Charim; von diesen vier nun sagt die Bar. (in b. Thaan. 27 ab. Arachin 12 a), sie seien allein zurückgekehrt, eine jede Familie habe daher sechs Priesterordnungen aus sich gebildet, und Jedajah habe durch's Loos den ersten Rang eingenommen. (Der Comm. zu Thaan. weiss sich Paschchur, das unter den Ordnungen in 1 Chr. 24, 7 ff.

den Namen Jojarib in üblem Sinne, nämlich: Gott kämpft wider sie, und scheint dieser Priesterordnung noch einen schmähenden Namen beigelegt zu haben, und zwar „Mesarbaë," die Widerstrebenden, die hartnäckig im Irrthum Beharrenden *).

Während nun die spätere palästinische Tradition die „Hasmonäer" theils ignorirt theils mit tadelndem Seitenblicke behandelt, so müssen Bücher, die ausschliesslich der Erzählung der durch sie bewirkten neuen staatlichen Consolidirung gewidmet sind, nothwendig einen ganz andern Charakter an sich tragen; sie müssen ihre Verdienste anerkennen und hervorheben. Dennoch besitzen wir in den

---

nicht vorkommt, nicht zu erklären, und scheinen ihm die Stellen in Esra entgangen zu sein; auch Dies dürfte dafür sprechen, dass der Comm. zu diesem Tractate nicht Raschi angehört.) Die Propheten jener Zeit aber hätten festgestellt, dass selbst wenn Jojarib, eigentlich die erste im Range unter den Ordnungen (ראש המשמרות), später noch kommen sollte, sie sich Jedajah blos anschliessen könne. Nun aber werden Neh. 12, 1 ff. zwei und zwanzig Priesterfamilien genannt, welche mit Serub. zurückgekehrt, unter denen auch (V. 7) Jojarib, und eine verwandte Relation liegt offenbar der Aufzählung der 24 Ordnungen in der Chron. zu Grunde, nur dass diese Nachricht hier schon auf David zurückdatirt wird. Die Ignorirung nun der Stelle in Neh. in der angegebenen Tradition ist auffallend und scheint eine Zurücksetzung Jojarib's zu beabsichtigen, gerade wie umgekehrt die Vermuthung nahe liegt, dass die Voranstellung Jojarib's in der Chr. etwa einer Correctur aus der ersten Makkabäerzeit zuzuschreiben sei, während früher vielleicht Jedajah, als Zadokite (Esra 2, 36: לבית ישוע), vorangestanden haben mag.

*) Dies scheint aus folgender St. j. Thaan. 4, 5 hervorzugehn: א״ר לוי יהויריב גברה מירון קרתה מ ס ר ב י י מסר בייתא לשנאייא א״ר ברכיה יהויריב יה הריב עם בנוי על שמרו וסרבו בו. „Levi sagt: Jojarib heisst diese Priesterabtheilung nach dem Namen ihres Ahnen, Meron nach ihrem Wohnorte, Mesarbai bedeutet, Gott hat das Haus den Feinden überliefert. Berachjah sagt: Die drei Namen sind so zu deuten, Gott stritt mit seinen Söhnen, weil sie widerspenstig gegen ihn waren und ihm widerstrebten." Dies mag denn vielleicht auch den räthselhaften aramäischen Namen für die Makk. Bücher erklären, welchen Origenes aufbewahrt hat; *Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἤλ* nämlich heisst: סרבת סרבני אל, die Widerspenstigkeit der Gott Widerstrebenden, eine Aufschrift, die sich zuerst auf die Syrer beziehen, dann aber auf die im Buche gepriesenen Helden angewendet werden mochte. (Vgl. in dem Klageliede איכה ישבה: מסרבי מרון).

zwei Büchern, welche sich dieselbe Aufgabe stellen, Schriften, die nicht blos in der Darstellung und einzelnen Anschauungen, wie Dies von der verschiednen Individualität der Schriftsteller und ihrer Zeiten bedingt ist, nicht blos im thatsächlichen Berichte der Geschichte und deren Auffassung weit auseinander gehn, sondern offenbar auch in ihrer ganzen Stellung zur Makkabäerfamilie vollkommen verschiedne Standpunkte einnehmen. Die zwei Bücher der Makkabäer sind Parteischriften; das erste hat einen der makkab. Dynastie befreundeten Sadducäer zum Verfasser, das zweite einen die Makkabäer mit Misstrauen beobachtenden Pharisäer zum Verfasser oder vielmehr Epitomator.

1. Der Vfr. des ersten Makk.buches ist der Reichshistoriograph der hasmonäischon Dynastie; deren Legitimität und die Verdienste aller ihrer Glieder, namentlich auch des Gründers der Dynastie zu schildern ist seine Aufgabe. Es genügt ihm daher nicht, die Heldenthaten Juda's zu erzählen, er beginnt vielmehr mit Mattathias (Cap. 2), hebt mit Vorliebe hervor, dass die Familie von der ersten Priesterordnung des Jojarib abstammt (2, 1. 14, 29), er vergleicht Matt. gern mit Pinehas (2, 26), legt ihm eine feierliche Anrede an seine Söhne vor seinem Tode in den Mund, in welcher er sie durch die Erinnerung an alle berühmten Männer in Israel aneifert und auch des Pinehas gedenkend, ihn „unsern Vater" nennt, der „das Bündniss des ewigen Priesterthums erhalten" (V. 54). Simon selbst sowohl als auch das ganze Volk der Juden lässt er mehre Male hervorheben, wie er und seine Brüder und „das ganze Haus seines Vaters" für Volk und Heiligthum wider alle Feinde Israels gekämpft (13, 3. 14, 26. 16, 2). So wird die erbliche Würde durch Pinehas und Jojarib, das angestammte Verdienst von Matt. an begründet. In der Beschreibung des gefeierten Helden Juda kann sich der Historiograph von Cap. 3 an mit Liebe ergehn, hier steht er auf unbestrittenem Boden; die liebende Verehrung aller Parteien umgab diesen glorreichen Freund des Vaterlandes, der uneigennützig mit dem Volke litt und duldete, es aus

tiefer Versunkenheit zum kräftigen nationalen Bewusstsein erweckte und zu herrlichen Siegen führte. Aber bei aller Huldigung gegen Juda vergisst er doch auch nicht seiner Brüder, die schon dem Juda bei seinen Zügen und Siegen muthig und glücklich zur Seite gestanden (3, 25. 42. 5, 10. 61. 63. 65. 7, 6. 10. 27. 8, 20), und er bricht keineswegs in Mitten des Heldenlaufes Juda's ab, führt ihn nicht als den Unbesiegten, den Vollender der Selbstständigkeit Israel's dem bewundernden Blicke vor; Juda stirbt mitten in seiner Laufbahn den Heldentod, ja den des an der Rettung Verzweifelnden (9, 1—22), und trotz allen seinen rühmlichen Siegen ist das Werk der Befreiung nach seinem Tode fast wieder ganz zerfallen. Nun, da kein Makkabäer an der Spitze stand, ward Alles noch schlimmer als es je zuvor war; nicht blos die Ruchlosen traten wieder allerwärts auf (V. 23), das Land, der Boden selbst wird treulos und versagt seinen Beistand (V. 24). War ja auch bei Lebzeiten Juda's nur durch seine und seiner Brüder Hand der Sieg errungen; wollten Andere sich durch gleiche Thaten hervorthun, so misslang das kecke Unternehmen. Als Juda einst mit seinen Brüdern nach verschiedenen Richtungen hin ausgezogen war und sie sich alle mit Siegesruhm bedeckten, da hatte er zwei Anführer in Judäa zurückgelassen, und warnte sie, sich in keinen Kampf einzulassen (5, 18 u. 19). Diese aber sprachen: „Wir wollen uns auch einen Namen machen" (V. 57), wagten einen Kampf und — wurden geschlagen. „Und es ward eine grosse Niederlage in Israel, weil sie nicht hörten auf Juda und seine Brüder, im Glauben als tapfere Männer sich zu beweisen; sie aber waren nicht aus dem Samen jener Männer, denen gegeben war die Rettung Israel's durch ihre Hand" (V. 61 und 62). Als nun Juda geschieden war, so blieb kein Heil für Israel, als ein anderes Glied dieser von Gott geweihten Familie zum Führer zu erwählen (9, 28 ff.). Juda war aus eignem Antriebe und Eifer aufgestanden und hatte sich die Anerkennung erst durch seine Thaten erworben; Jonathan ward von vorn herein durch die Aufforderung des Volkes nicht blos zum Anführer im

Felde, sondern auch zum Oberhaupte (ἄρχων) feierlich ernannt (V. 30). Als Oberhaupt war Jonathan, gemäss seiner priesterlichen Abstammung und nach der zadokitischen Verfassung, zugleich Hohepriester (14, 30); in dieser Würde erkennen ihn alle syrischen Herrscher an, die ehedem das Oberlehnsrecht hatten (11, 27 und 57), und in derselben wendet er sich an die Römer (12, 3), die zwar damals noch kein Recht der Bestätigung hatten, wesshalb auch von ihnen eine solche nicht berichtet wird, deren stillschweigende Anerkennung aber in den Zeiten unseres Schriftstellers von Bedeutung war, so dass er schon Juda mit ihnen in Verbindung setzt und durch die Aufzählung ihres alten Ruhmes und ihrer Treue gegen Bundesgenossen den Werth ihres Wohlwollens und den entscheidenden Einfluss ihrer Anerkennung ausspricht (8, 1 ff). Auch an die Spartaner lässt ihn der Geschichtschreiber in dieser Eigenschaft eine Gesandtschaft senden, Briefe schreiben und eine angeblich alte, auf Stammesverwandtschaft begründete Bundesgenossenschaft erneuen (12, 2 und 5 ff), und offenbar liegt auch hier eine aus seiner Zeit geschöpfte Absicht. Wie das mächtige Rom mit seiner verdächtigen Freundschaft gewonnen werden und die Festigkeit der makkab. Dynastie verbürgen soll, so soll Sparta, das durch das macedonische Reich dem Untergange entgegengeführt, durch das Einschreiten der Römer vor demselben bewahrt wurde und in dem schwankenden Verhältnisse von Oberherrschaft und Bundesgenossenschaft, welches dieselben zu ihm einnahmen, scheinbar seiner Freiheit und Selbstständigkeit sich erfreute, den Römern eine stille Ermahnung sein, auch den Juden, die das macedonische Joch abgeschüttelt, als treue Bundesgenossen ihre Freiheit zu wahren, Beziehungen, die 14, 16 ff. wiederkehren; auch mit den freien Spartanern tritt demnach Jonathan, als Hohepriester des befreiten Israel, in Verbindung*). Jonathan leitet nun die Angele-

*) Dass auch der Vfr. von 2. Makk. 5, 9 dieser Bundesgenossenschaft mit den Lacedämoniern gedenkt, beweist selbst dann Nichts, wenn derselbe auch unser Buch nicht gekannt haben sollte; die oben dargestellte Anschauungsweise setzte sich im Volke als Thatsache fest.

genheiten mit Muth und Klugheit, doch muss auch er der List eines syrischen Usurpators erliegen (12, 40 ff).

So ist der Vfr. zum unmittelbaren Gründer der Dynastie gelangt, dessen Legitimität und Verdienst ihm besonders am Herzen lag. Durch die Voranstellung des Mattathias und die Rückbeziehung auf ihn hat der Vfr. seinem Zwecke schon wesentlich vorgearbeitet. Nachdem Juda den Heldentod gefunden und Jonathan in Gefangenschaft gerathen war, blieb Simon allein übrig von „dem Samen jener Männer, denen gegeben war, Israel durch ihre Hand zu retten." Freilich lebte Jonathan noch, allein noch ehe er ermordet worden, beklagten ihn die Israeliten schon wie einen Todten (12, 52. 13, 4), die gedemüthigten Nachbaren und Feinde erhoben wieder stolz das Haupt (12, 53 ff), während die Juden in Angst waren (13, 2). Zwar hatte Jonathan Söhne, die des Vaters Erbe übernehmen konnten, doch auch sie erlagen der Arglist des Usurpators Tryphon. Dieser versprach nämlich, Jonathan, den er blos wegen Rückstände in den Staatsabgaben gefangen halte, freizugeben, wenn ihm hundert Talente gegeben würden; um sich aber nach seiner Freilassung seiner Treue zu versichern, verlangte Tryphon noch die zwei Söhne Jonathan's als Geisseln, und als Simon diesem Verlangen nachkam, so hielt Tr. sein Wort nicht, behielt vielmehr den Vater mit den Söhnen als Gefangene bei sich. Aber wie? sollte Simon so geringe Menschenkenntniss besessen haben, dass er die trügerische Arglist Tryphon's nicht sogleich zu durchschauen vermochte, so wenig Vorsicht gebraucht haben, wenn es galt, dem grausamen Peiniger seines Bruders noch mehr edles Blut in die Hände zu liefern? Und durchschaute er die Plane Tryphon's, warum ging er dennoch ohne Weiteres in dessen Vorschläge ein? Sollte ihm die Gelegenheit willkommen gewesen sein, sich der jugendlichen Verwandten zu entledigen, die ihm später als Prätendenten beschwerlich werden konnten? Es mag sich damals mancher Zweifel bald an Simon's vorausschauender Staatsklugheit, bald an seiner Harmlosigkeit bei der Auslieferung seiner Neffen geregt haben, und unser Reichshistoriograph

fühlt sich gedrungen, Simon von allem gegen ihn etwa sich erhebenden Verdachte zu reinigen. Er behauptet, S. habe die Arglist Tr.'s wohl bald erkannt und sei dennoch in der unglücklichen Lage gewesen, dessen Vorschlägen willfahren zu müssen, er würde sich sonst bei dem Volke verhasst gemacht haben, das glauben konnte, Jonathan habe durch die Annahme dieser Bedingungen gerettet werden können, und S. habe durch deren Verwerfung seinen Tod verschuldet (13, 17 ff). Wir können nach zwei Jahrtausenden nicht mehr beurtheilen, ob dieses Bedenken, wenn Simon es gehegt, begründet gewesen, ob er es ehrlich damit gemeint habe; wir sollten denken, er hätte es erst mit der Sendung des Geldes versuchen, sich der Freilassung Jon.'s besser versichern, sich mit dem Volke erst berathen sollen. Auch ist es auffallend, dass während Jon.'s Ermordung und dann dessen feierliche Bestattung durch Simon berichtet wird (V. 22 ff), die Söhne ganz vom Schauplatze verschwinden und ihr Schicksal völliges Schweigen bedeckt. Doch sei dem wie ihm wolle, der Verfasser unseres Buches kennt den Verdacht, der sich gegen S. erheben mochte, und sucht ihn zu beseitigen. Simon ist nun im rechtmässigen Besitze der Herrschaft. Man muss sogar nach dem Berichte unseres Vfr.'s vermuthen, Simon sei — nach dem in einem Hinterhalte gefallenen Jochanan — der ältere unter den Söhnen des Mattathias gewesen; denn in dieser Reihenfolge zählt er sie 2, 2 ff auf. Nennt Josephus im jüd. Kriege (I, 1, 3) Juda den ältesten der Söhne, so konnte die spätere Zeit durch den Vorrang Juda's leicht zu diesem Irrthume verleitet werden*), während auch der Vfr. des zweiten Makk.buches (8, 22) den Simon vor Jonathan stellt und ihn damit als den älteren zu bezeichnen scheint. Wenn

*) In gleicher Weise nennt auch der Vfr. des Inhaltsverzeichnisses zu Josephus (jüd. Kr. I, 4) Simon: ἔσχατος, den jüngsten (*fratrum meum minimus*). — Ob es eine Bed. hat, dass unser Vfr. die Namen des Vaters und Grossvaters des Matt., nämlich Johann und Simon nennt, auch den ältesten umgekommnen Sohn des M. Johannes nennt, den 2. Makk. gar nicht kennt, um diese Namen als alte hochgeachtete Namen der Familie hervorzuheben, mag dahingestellt bleiben.

unser Vfr. dennoch auf dieses Erstgeburtrecht Simon's keinen Nachdruck legt, so mag er Dies gerade mit Absicht unterlassen, um den Schatten zu beseitigen, der dadurch auf Simon fallen muss, dass er, obgleich der Aeltere, doch erst nach Juda's und Jonathan's Abtritt vom Schauplatze zur Geltung gelangen konnte.

Mag es sich jedoch mit dieser Reihenfolge der Brüder im Alter verhalten wie es wolle, der Vfr. stellt, soweit es die Thatsachen erlauben, Simon in den Vordergrund. In der Anrede des Matt. an seine Söhne lässt er denselben mit Entschiedenheit auf ihn hinweisen: „Und nun, Simon, euer Bruder, ich weiss, dass er ein Mann des Rathes ist, höret auf ihn alle Tage, er wird euch zum Vater sein“ (2, 65), und wie nothgedrungen kommt er dann auf Juda, der ein Held sei und „Führer des Heeres“ sein solle (V. 66). Schon unter Juda hilft Simon treulich mit (5, 17. 20—23), noch mehr aber unter Jonathan (9, 33. 37. 62. 65. 67 f. 10, 74. 82. 11, 64 ff. 12, 33 f. 38), der ihn sogar zum Feldherrn über einen Theil des Landes eingesetzt habe (11, 59). So nun durch seine Vergangenheit bereits genügend zu solcher Würde vorbereitet, tritt er selbstständig auf den Schauplatz. Freiwillig weiht er sich der edlen Sache, ohne dass eine Aufforderung erst nöthig wäre (13, 1 ff), ja, er wendet einen grossen Theil seines Vermögens auf, um die Kriegsleute zu bewaffnen und ihnen Sold zu geben (14, 32), mit Begeisterung vernimmt das Volk seinen Entschluss und setzt ihn alsbald zum Anführer ein (13, 8 ff). Herrlich gelingt ihm Alles durch Tapferkeit und Klugheit, und das letzte Bollwerk der syrischen Herrschaft, die Burg (Akra) zu Jerusalem fällt, ein Ereigniss, das dauernd am 23. Ijar gefeiert werden soll (V. 51 f). Nun aber nimmt der Geschichtschreiber der makk. Dynastie einen höhern Schwung und mit gehobenem Tone verkündet er (14, 4 ff) die glücklichen Tage, welche die Juden unter Simon's Regierung verlebten; auch Rom und Sparta ehren ihn (V 17 ff), und unvermerkt ist er zum Hohenpriester geworden (V. 17. 20 und 23). Nachdem er aber schon im dritten Jahre ohne weiteren Auftrag als die seiner alleinigen

Befähigung zum Führer die Herrschaft inne hatte, wird er in feierlicher Volksversammlung*) zum Hohenpriester und Herrn und zum Gründer einer neuen Dynastie ernannt, weil das Volk damit seine Dankbarkeit gegen ihn auszudrücken sich verpflichtet fühlt (V. 25 ff). In diesem Ausdrucke der Volkshuldigung steht er überall vor seinen Brüdern (V. 26 und 29), und fast sollte man glauben, unser Vfr. habe an einer Stelle der Urkunde den Namen Simon's statt dessen des Juda gesetzt**). Auch werden in dieser Urkunde, gewiss nicht ohne Absicht, alle Thaten Simon's, die einzeln aufgezählt werden, sämmtlich in die Zeit verlegt, da er Alleinherrscher war, während sie nach dem früheren Berichte zumeist bei Jonathan's Lebzeiten geschehen sind***). Volksbeschluss und Anerkennung des Syrerkönigs aber werden in untrennbarer Verbindung dargestellt. Simon nun nimmt es an, er — willigt ein Hpr. zu sein, Feldherr, Haupt der Juden und der Priester und Allem vorzustehn (V. 47). Und so gedeihet Alles weiter. Simon wird selbstständiger Fürst im vollen Sinne des Wortes mit allem königlichen Glanze, er übt das Münzrecht, alle Urkunden tragen die Aera seiner Regierung (13, 42. 14, 43)

---

*) Für das dunkle *'Εν Σαφαεὶ* oder *'Ασαφ.* vermuthe ich als Original: בְּעֲצַר עִם אֵל, indem עצר das Masc. wäre von עֲצֶרֶת, feierliche Versammlung; der Uebersetzer kannte wohl das Wort nicht in dieser Bed., da עצרת später der Name für das Pfingstfest wurde (vgl. meine Lesestücke aus d. Mischnah S. 124), desshalb liess er die Worte unübersetzt, nur die Partikel בְּ giebt er mit *ἐν* wieder, giebt aber dadurch zu dem Irrthume Veranlassung, es sei im Folgenden ein Ort gemeint.

**) V. 29 erwartet man, dass gesagt werde, beim Ausbruche der Unruhen habe sich Juda der Gefahr hingegeben, darauf folgt in V. 30 das Wirken Jonathan's, V. 31 die erneute Verlegenheit nach dessen Tode und nun V. 32: „Damals (*τότε*) stand Simon auf etc.". Ein späteres Missverständniss kann die Aenderung in V. 29 in: „Simon und seine Brüder" nicht erzeugt haben, da keine Veranlassung dazu vorlag, und Codices und Uebersetzungen in dieser letzteren LA. einstimmig sind. Der Vfr. selbst mochte die Aenderung gemacht haben, um Simon in den Vordergrund zu stellen, und er gesellt ihm „seine Brüder" bei. Nur dadurch erklärt sich das höchst auffallende Schweigen von Juda, während Jonathan nun in der Mitte von Simon's Wirken genannt wird.

***) Vgl. Grimm zu diesem Abschn. S. 219.

wie es unter den zadokitischen Hohenpriestern war*), bis er endlich durch List mit zwei seiner Söhne ermordet wird.

Aber nun bestand die Sicherheit des Volkes nicht mehr auf einer einzigen Persönlichkeit; Simon hatte eine Dynastie gegründet, und sein Sohn Johann (Hyrkan) folgt ihm. Der dynastische Geschichtschreiber lässt diesen schon frühzeitig in den Vordergrund treten. Schon 13, 53 heisst es: „Und Simon sah seinen Sohn Johannes, dass er ein Mann sei, und er setzte ihn zum Anführer sämmtlicher Truppen ein.“ Das Volk aber in seiner freiwilligen Huldigung gegen Simon und bei dessen feierlicher Einsetzung zum Fürsten gedenkt auch in gleicher Weise seiner Söhne. Es spricht: Welchen Dank sollen wir abstatten Simon „und seinen Söhnen?“ (14, 25), obgleich wir bis dahin von den Verdiensten der Söhne um das Gemeinwesen noch Nichts erfahren haben. Auch in der Urkunde werden nur die Thaten des ersten Hasmonäergeschlechts genannt, und bei der feierlichen Einsetzung der Nachfolge seiner Söhne, der Erblichkeit der Würde in seiner Familie nicht ausdrücklich gedacht. Die Vermuthung liegt hier nahe, dass Johann Hyrkan nicht der älteste der Brüder gewesen, Juda (16, 2 und 14 ff) den gerechteren Anspruch hatte; der Vfr. übergeht daher die Nachfolge, deutet aber dennoch an, dass die Würde dauernd in Simon's Familie verbleiben solle. Der Volksbeschluss, Simon solle „in Ewigkeit, bis ein treuer Prophet aufstehe“**) Führer und Hohepriester

---

*) Vgl. oben S. 34. Zu der dortigen Stelle ist hinzuzufügen, dass den Titel „Hohepriester des höchsten Gottes“ ἀρχιερεὺς θεοῦ ὑψίστου Augustus dem verstorbenen Hyrkan beilegt, Jos. Ant. XVI, 6, 2.

**) Diese Formel entspricht vollkommen der in Esra 2, 63 und Neh. 7, 65 (vgl. 3 Esra 5, 40) vorkommenden: עד עמד (ה) כהן לאורים ותמים, bis aufsteht der Priester bei den Urim und Tummim. Durch sie nämlich wurden die Weissagungen vollbracht, und משמתו נביאים ראשונים בטלו אורים ותמים, nachdem die frühern Propheten (d. h. die des ersten Tempels) gestorben waren, hörten die Urim und Thummim (d. h. die Weissagung durch sie) auf (M. Sotah 9, 12), was die Thoss. das. c. 13 an den eben erwähnten Vers anlehnt, indem sie die richtige Erklärung hinzufügt: כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו מתים או עד שיבא אליהו, wie

sein (14, 41), kann eben nichts Anderes bedeuten, als dass ihm seine Söhne allezeit folgen sollten. Und desshalb lässt er auch eine Abschrift der Urkunde in den (der Aufsicht des Hprs. unterworfenen) Tempelschatz legen, damit Simon sie habe „und seine Söhne“ (14, 49). Von 16, 1 an tritt Johannes noch bei Lebzeiten seines Vaters entschieden in den Vordergrund, Anfangs neben seinem Bruder Juda, und der Vfr. scheint es ungewiss lassen zu wollen, wem der Vorrang gebühre (V. 6); bald aber wird Juda in den Schatten gestellt (V. 9), und da er und Mattathias mit dem Vater dem Meuchelmorde erliegen, so steht Johann allein da, an Vorsicht und Tapferkeit ausgezeichnet, mit der ererbten hohenpriesterlichen Würde geschmückt, ein würdiger Sprössling jenes Hauses, „dem gegeben war Israel durch seine Hand zu retten.“ Hier bricht der Vfr. ab, indem er kurz auf sein weiteres Wirken nach Aussen und nach Innen verweist, und es bleibt das Wahrscheinlichste, dass er als Zeitgenosse Johann Hyrkan's sich begnügt, durch seine Vorgeschichte ihn würdig eingeführt zu haben.

---

wenn (heute) Einer zum Andern sagt: bis zur Auferstehung oder bis Elias kommt, d. h. eben so lange die gegenwärtige Ordnung der Dinge besteht, bis zur Zeit dass wieder eine ganz neue Weltordnung eintritt. In diesem Sinne nun sagt auch wohl Ps. 74, 9 (vgl. *cant. tr. puer.* V. 14), es sei nun kein Prophet mehr, und unserm Buche ist dieser Ausdruck ein sehr geläufiger; es bezeichnet die Zeit des zweiten Tempels als die, in welcher kein Prophet mehr gewesen (9, 27), d. h. eben die Zeit, wie sie gegenwärtig ist, und alle Bestimmungen werden getroffen bis zur Zeit, da ein Prophet aufstehn wird, um Aufschluss darüber geben zu können (4, 46), d. h. bis zu einer Weltperiode, welche die des ersten Tempels in Vollkommenheit wieder restaurirt. Die Tempeleinrichtungen, insofern sie denen des ersten Tempels entsprechen, nennt unser Vfr. daher „Werke der Propheten“ (9, 54). Daher haben auch die Höflinge des Johann Hyrkan mit ihm den Eintritt dieser neuen Periode erklärt und ihn als „Propheten“ verkündet, und der Mann imponirte seiner Zeit und der Nachwelt so, dass Josephus (Alt. XIII, 10, 3. 7 und 12, 1. Jüd. Kr. I, 2, 8) ihn in dieser Würde verherrlicht, und selbst die thalm. Tradition, die ihn doch mit sehr zweideutigen Blicken betrachtet, ihm eine gewisse prophetische Stufe, das Hören der göttlichen Stimme zugesteht, dieselbe Geschichte referirend, welche Jos. an ersterem Orte von ihm erzählt (Thoss. Sotah c. 13, j. das. 9, 13 und b. 33 a).

Allein der Vfr. ist als makkabäisch-dynastischer Historiograph unter Johann auch zugleich ein Sadducäer. Er erkennt die hohen Verdienste des hasmonäischen Hauses an und schildert sie in allem Glanze, aber er erhebt sie nicht auf Kosten der zadokitischen Priester, die jetzt vollkommen befreundet sind mit dem neuen Hofe. Er, der die Vorgeschichte des Makkabäerkampfes zusammenfasst, mit Mattathias bereits beginnt, Juda's Thaten ausführlich beschreibt, auch die Thatsache nicht verschweigt, dass Israeliten selbst den Planen der Syrer willfahrt und sie unterstützt haben (1, 13 ff. 43), erwähnt mit keiner Sylbe der griechenfreundlichen Hohenpriester Jason und Menelaus, über die das zweite Makk.buch so vieles Schändliche zu berichten weiss. Im Gegentheile stellt er die Priester insgesammt in günstigem Lichte dar. Juda wählt zur Reinigung des Tempels „untadlige Priester, die dem Gesetze treu geblieben" (4, 42); darin kann man zwar eine leise Andeutung finden, dass es auch andere nicht untadlige Priester gegeben, aber blos der Gegensatz wird ausdrücklich bestätigt. Priester wollen ihre Tapferkeit zeigen und ziehen zum Streite aus (5, 67); es wird ihnen Dies zwar als Unvorsichtigkeit verargt, weil sie, nach der dynastischen Absicht unseres Vfr.'s, als Nichtmakkabb. nicht das Recht haben, ohne Auftrag makk. Führer den Kampf zu unternehmen, doch erweist sich immerhin ihre Gesinnung als eine ächt nationale. Sie treten überall als der hervorragende Stand im Volke, als betheiligt an der Verwaltung hervor (12, 6. 14, 20. 41. 47). Hingegen wird Alkimos (7, 5 ff. 9, 54 ff) ohne alle Schonung behandelt, in ihm verkörpert sich das judenfeindliche Princip; zwar ist er „ein priesterlicher Mann aus dem Samen Arons" (7, 14), aber offenbar nicht von hohenpriesterlichem Stamme, nicht wie Zadokiten und Makkabäer auch den Pinehas unter seinen Ahnen zählend, sondern vielleicht von Ithamar's Nachkommen. Juda und die Seinigen erkennen ihn als den arglistigen Feind, während merkwürdiger Weise die Schriftgelehrten und unter ihnen zuerst die Asidäer, jene Demokraten, die die aufstrebende makk. Dynastie mit Misstrauen

betrachten, ihm vertrauen und mit ihm und durch ihn mit den Syrern Frieden schliessen wollen (7, 13 ff). Hier macht sich offenbar der Groll gegen die Pharisäer Luft. Es mag eine wahre Thatsache zu Grunde liegen: die Asidäer mögen dem Alkimos, dem so nahen Verwandten Josse's ben Joeser (vgl. oben S. 64 f) leicht Vertrauen geschenkt haben; unser Vfr. hebt das Ereigniss jedenfalls geflissentlich hervor mit allen Parteibezeichnungen. Er begnügt sich nicht zu sagen, Einige hätten ihm vertraut und seien in ihrem Vertrauen getäuscht worden, — wie Jos. (Alt. XII, 10, 2) diese Thatsache mildernd erzählt — er zeigt vielmehr die Kluft zwischen den besonnenen Vaterlandsvertheidigern, Juda und seinen Genossen, und den kleinmüthigen und misstrauischen, einem Verräther aber vertrauenden Schriftgelehrten und Asidäern! Da liegt die Absicht zu Tage*).

Und nicht blos in seinem Urtheile über die Personen offenbart sich des Vfr.'s Parteistellung, sondern auch die religiösen Ansichten, die er kund giebt, bezeichnen ihn als Gegner der Pharisäer. Die ganze keusche und schmucklose Darstellung, welche nicht überall Engelerscheinungen und übernatürliche Rettungen auftreten lässt, sondern den Muth des Menschen ehrt, dem Gott seinen Beistand leiht, ist dem Wesen der Sadducäer entsprechend. Charakteristisch besonders ist es, wie er sich einer jeden Beziehung auf den Glauben an Auferstehung enthält. Schon die feierliche Anrede des Mattathias vor seinem Tode gab ihm gewiss hinlänglich Gelegenheit, die Söhne nicht blos an den Nachruhm, sondern auch an den Lohn zur Zeit der Auferstehung zu erinnern, und der Todesmuth, mit dem Juda

*) Ob in 2, 42 die Asidäer genannt werden, ist sehr zweifelhaft; die besseren Zeugnisse sind, soviel ich sehe, für die LA. *Ἰουδαίων*, und die LA. *Ἀσιδαίων* entstand aus der Vergleichung mit 2. Makk. 14, 6 und weil man den Ausdruck *συναγωγὴ Ἰ.* in diesem Zusammenhange nicht verstand. Dieser aber ist die Uebersetzung von חֶבֶר oder כנסת היהודים, das wir oben (S. 122 ff.) nach seinem wahren Sinne kennen gelernt haben, und umfasst demnach das priesterliche Patriciat, dem sich die andern durch Muth und Vaterlandsliebe Hervorragenden anschlossen.

in die letzte Schlacht ging, würde der nicht ein weit froherer, die verzweifelnde Resignation überragender sein, wenn ihm der Vfr. die Siegesgewissheit in der Auferstehung hätte leihen wollen? Er vermeidet es hier wie an vielen Orten absichtlich, seiner Parteistellung gemäss*). Doch nicht blos was er verschweigt, kennzeichnet ihn; er spricht in einem Punkte deutlich genug seine Opposition aus. Er schildert (2, 32 ff), wie die Glaubenstreuen, als sie dem syrischen Glaubensdrucke sich zu entziehen begonnen, sich am Sabbathe ohne Gegenwehr hinwürgen liessen, um den Sabbath nicht zu entweihen; Mattathias und die Seinigen aber missbilligten Dies und fassten den Entschluss, am Sabbathe zu kämpfen, wenn es nöthig ist (V. 41). Jonathan spricht denselben Grundsatz aus und führt ihn praktisch durch, als Bacchides sich den Sabbath zu Nutze machen wollte (9, 34 und 43); Jonathan vereitelt ihm seinen Anschlag, indem er spricht: stehn wir nun auf und kämpfen für unsere Seele, denn heute ist nicht wie gestern und ehegestern (V. 44. ff), d. h. unter solchen Umständen kann der Sabbath nicht beachtet werden, und sie führen den Kampf siegreich durch. An eine haarscharfe Distinction zwischen Offensive und Defensive, an eine genaue Definition, wann die äusserste Noth beginne, die eine Verletzung des strengen Sabb.-Gebotes entschuldige, dachte weder Matt. noch Jonathan. Aber Dies war und ist keineswegs die herrschende Ansicht. Josephus berichtet aus der alten und aus seiner Zeit von der strengen Waffenruhe am Sabbathe**), bemerkt ausdrücklich, dass man Pompejus habe ungestört am Sabbathe seine Vorbereitungen zur Belagerung vollenden lassen, weil es eben an diesem Tage blos gestattet sei, sich bei unmittelbarer Lebensgefahr zu vertheidigen***), er lässt Agrippa die Juden ermahnen, dass sie im Hinblicke auf die Gefahr von ihrer Strenge in der Sabbathfeier

*) Vgl. besonders Grimm zu 2, 51.

**) Alt. XIV, 10, 12. XVIII, 9, 2. 6. Jüd. Krieg II, 21, 8 (vgl. Leben 32). IV, 2, 3. Apion I, 22 (p. 356 ed. Dind.)

***) Alt. XIV, 4, 2. Jüd. Kr. I, 7, 3.

ablassen müssten, und ihn eben auf das Ungemach hinweisen, welches sie durch ihre Skrupel unter Pompejus über sich gebracht haben (Jüd. Kr. II, 16, 4 p. 120 f *ed. Dind.*), und als etwas Besonderes hebt er es hervor, dass die Juden, als die Römer schon in die Mauern einzudringen im Begriffe waren, es ihnen auch am Sabbathe streitig machten (das. 19, 2). Mit diesen ängstlichen Bestimmungen stimmt es daher nicht ganz überein, wenn er die Ereignisse unter Matt. und Jonathan ganz nach unserem Berichterstatter erzählt (Alt. XII, 6, 2. XIII, 1, 3) und an das erstere die sehr allgemeine Bemerkung knüpft, es sei demgemäss auch jetzt Sitte, am Sabbathe zu kämpfen, „wenn es nöthig sei.“ Die thalmudische Halachah ist nicht minder ängstlich in dem, was sie erlaubt, und selbst dieses ist, nach ihrem eignen Eingeständnisse, erst durch die traurigen Erfahrungen, welche bei der scrupulösen Strenge gemacht wurden, abgerungen worden (Thoss. Erubin c. 3. j. Schabb. 1, 8. Erub. 4, 3. Moed katon 2, 4. b. Schabb. 19 a. Erub. 45 a). Es ist daher offenbar ein verdeckter Kampf unseres sadd. Erzählers gegen die, von den wunderstüchtigen Pharisäern seiner Zeit gehegte Sitte, auch im Kriege der strengen Sabbathfeier sich zu unterwerfen, in der Hoffnung, Gott werde sie schon ohne eigne Vertheidigung befreien — wie wir diesen Glauben bei dem Vfr. des zweiten Makkabäerbuches finden. Selbst die strenge Feier des Brachjahres in Kriegszeiten scheint unser Vfr. zu tadeln (6, 49 u. 53), wie denn diese Begebenheit in dem 2ten Makk.buche fehlt. Das sind freilich keine principielle Differenzen, es sind Abweichungen, die blos in ungewöhnlichen Lagen hervortreten, die sich daher nicht principiell fixirt haben, umsoweniger als sicher auch die Pharisäer im Römerkriege ihre Strenge in diesem Punkte aufgaben. Desshalb finden wir auch einen solchen Streitpunkt zwischen Sadd. und Pharis. nirgends erwähnt; allein der Standpunkt, welchen unser Vfr. in dieser religiösen Frage einnimmt und den er so nachdrucksvoll betont, bezeichnet ihn als einen gegen die Volksansicht ankämpfenden und die Grundsätze des Hofes vertretenden Sadducäer.

Umsomehr dürfen wir unserem Vfr. als einem mit den Ereignissen wohl vertrauten und besonnenen Darsteller folgen. Seine Parteistellung mag ihn in der Gruppirung der Thatsachen, zur Hervorhebung des einen und Zurückstellung, ja wohl auch Verschweigung eines anderen Umstandes bestimmt haben; doch haben wir keinen Grund, ihm absichtliche Entstellungen vorzuwerfen. Die thalm. Tradition bestätigt seine Angaben; der Steine des verunreinigten Altars, welche vergraben werden (4, 46), gedenkt auch die Mischnah (Middoth 1, 6), des Festes am 23. Ijar zur Erinnerung an den Abzug der Syrer aus der Akra (13, 51 f.) auch die Fastenchronik zu diesem Tage. Josephus aber nimmt unser Buch stillschweigend zum Führer und folgt seiner Darstellung oft wörtlich.

2. Einen entschieden abweichenden Standpunkt nimmt das zweite Makkabäerbuch ein. Interessant ist vor Allem seine Stellung zur Familie der Makkabäer. Während die Vorgeschichte der Erhebung wider die Syrer in ihm so umständlich berichtet wird, findet es dennoch keinen Raum, des Matt. und seines glaubenstreuen Widerstandes zu gedenken. Seine Geschichte beginnt mit Juda, von dessen Abstammung gar nicht gesprochen wird, den man blos unter diesem Namen oder seinem Beinamen Makkabaios kennen lernt, von dem man nicht einmal erfährt, dass er Priester gewesen, und seine weitläufige Darstellung schliesst wiederum mit Juda; es gedenkt nicht seines Todes, sondern sein letzter Sieg, der Sieg über Nikanor ist auch das letzte Ereigniss, das es beschreibt. Diese Beschränkung auf Juda erscheint umsomehr als eine absichtliche, als auch die Mitwirkung der Brüder bei Juda's Lebzeiten fast ganz unerwähnt bleibt. Einmal (8, 22) gedenkt der Erzähler ihrer als Unterfeldherren Juda's, nennt aber einen der Brüder Joseph, vielleicht um absichtlich denjenigen, welcher nach 1 Makk. 5, 18 f., und zwar dort gerade, weil er nicht Mitglied der Familie ist, geschlagen wird, zum Bruder umzuwandeln. Auch Elasar nennt er da vorübergehend, während er dessen heldenmüthigen Tod unberührt lässt. Noch zwei Male kommt Simon vor, aber beide Male begleitet ihn unser

Buch mit hämischen Bemerkungen. Ihm und seinen Leuten bürdet es (10, 20) geradezu einen Verrath auf, indem sie aus Liebe zum Gelde sich von den belagerten Feinden bestechen und sie entwischen liessen. Ein anderes Mal (14, 17) lässt es ihn vor dem grossen Siege Juda's über Nikanor durch diesen eine Niederlage erleiden. Es hat also blos ein Gedächtniss für die Schattenseiten, nicht für die Lichtseiten der Brüder, namentlich Simon's. Dies ist gewiss absichtsvoll, und zwar vom Epitomator; denn seine Quelle, die fünf Bücher des Jason von Cyrene, handelten von den Begebenheiten unter Juda „und seinen Brüdern" (2, 19), und dennoch übergeht er sie mit Schweigen und beschränkt sich lediglich auf Juda, auf ihn, der eben nie eine Herrschaft gegründet und nie das Hohenpriesterthum verwaltet hatte, also sich von dem Unrechte, worüber der Vfr. den Brüdern und der Dynastie grollt, fern gehalten hat. Ja, Ereignisse, die offenbar erst am Schlusse aller Kriegesthaten sich zugetragen, aber auch die volle Bürgschaft der Befreiung boten, wie die Räumung der Akra, setzt er schon unter Juda voraus und fügt sie ganz unmerklich am Ende seiner Erzählung ein (15, 31 u. 35). Es ist daher nicht auffallend, wenn die Feier des Weihe- und des Nikanorfestes stark hervortreten; sie sind die Erinnerungstage an die grossen Siege Juda's, des einzigen würdigen Helden in der ganzen Begebenheit. Darum muss er dessen Tod, der wieder Alles in Zweifel lässt und das Auftreten der Brüder nothwendig macht, unberührt lassen. Juda vielmehr bleibt in unserem Buche bis zum Schlusse als Sieger auf dem Schauplatze.

Ignorirt der Erzähler nun die übrigen Glieder der Familie, so geht er nicht, wie sein sadd. Genosse, mit zartem Stillschweigen über die vorangehenden Hohenpriester weg. Im Gegentheile, er hebt ihre vorzügliche Betheiligung an der Gräcisirung mit scharfem Tadel hervor. Schon in den seiner Erzählung vorausgeschickten Briefen an die Aegypter, welche er, wie es scheint, aus dem Hebr. übersetzt hat — worüber noch später —, ist der Abfall Jason's und der

Zadokiten insgesammt hervorgehoben (1, 7) *); in der Erzählung selbst bilden Jason und Menelaus den Mittelpunkt des syrischen Griechenthums. Allerdings gab es früher treffliche Hohepriester, wie denn der Vfr. natürlich die Mission des Priesterthums hochachtet, wie Onias (3—4, 6. 4, 34 ff. 15, 12 ff.); allein das Amt verleiht nur den Personen Weihe, welche derselben würdig sind, und wenn der würdigen Priester wegen Wunder geschehen, so steht Gott nicht den unwürdigen bei, denn „der Herr erwählte nicht des Ortes wegen das Volk, sondern den Ort wegen des Volkes“ (5, 19). Priester, die die Macht erkaufen, wie Jason und Menelaus, wie Lysias Dies zum Gesetze erheben wollte (11, 3), und wie es auch in der spätern Zeit Sitte war, verwirft der Herr. Und nicht blos die beiden genannten Hpr., sondern noch viele andere waren die Verführer des Volkes; so Simon, der Bruder des Menelaus, der schon unter Onias Vorsteher des Tempels gewesen (3, 4)**), und

---

*) Die Worte: *ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας* sind nach der gewöhnlichen Auffassung sehr schwierig. Was soll es heissen: Jason sei „vom heil. Lande und vom Reiche abgefallen“? Er war den vaterländischen Sitten, göttl. Geboten untreu geworden, nicht dem Lande und dem Reiche. Sie scheinen mir jedoch die Uebers. von מִעֵת סָר יָאסוֹן וַאֲשֶׁר אִתּוֹ מֵאַדְמַת הַקֹּדֶשׁ וְהַמְּלוּכָה, „von dem an dass abgefallen war Jason und die mit ihm waren vom heil. Lande und Reiche,“ d. h. die Zadokiten, welche sich nach dem heiligen Lande benannten (wie Jes. 48, 2, vgl. oben S. 56) und von königlicher Abstammung waren; המ׳ = זֶרַע המ׳ (2 Kön. 25, 25. Jer. 41, 1. Ezech. 17, 13. Dan. 1, 3), oder rückbeziehend auf אדמת = עִיר המ׳ (2. Sam. 12, 26), also die nach dem heiligen Boden der Residenz sich benennen.

*) Ich stimme der Auffassung Herzfeld's (Geschichte etc. von der Zerstörung etc. B. II S. 218) bei, dass unter *Βενιαμίν* die Priesterordnung Minjamin (Neh. 12, 5. 17. 1 Chr. 24, 9) zu verstehen sei, indem dieses nicht blos in einzelnen Mspten. der 70 so in der zweiten Stelle des Neh. und der der Chr., sondern auch in beiden Stellen des Neh. so vom Syrer und 2 Chr. 31, 15 von den 70 und dem Syrer wiedergegeben wird. Es braucht daher nicht einmal ein alter Schreibfehler zu sein, man verwechselte vielmehr die Namen im gewöhnlichen Leben. Wenn Grimm zu uns. St. gegen diese Erklärung bemerkt, *φυλή* sei nur Be-

die Priester insgesammt (4, 14 f.). Auch des Alkimos antinationales Wirken wird (von 14, 3 an) geschildert, aber im Vergleiche zu der Darstellung im ersten Makk.-Buche sehr mild. Er ist hier kein Eindringling in die hohenpriesterliche Würde, sie ist ihm vielmehr angestammt (14, 7), und er war sogar schon früher (V. 3) in deren Besitze, man weiss freilich nicht wann, und sein ganzes hinterlistiges Wesen wird nicht so scharf gezeichnet, wie es der Vfr.

---

zeichnung eines israel. Stammes, nicht einer Priesterabtheilung, so dass hier *οἶκος* (vielmehr *ἐφημερία* und ähnlich) zu erwarten sei, so ist zu beachten, dass er, abgesehen davon, dass es die 70 Num. 33, 54 für משפחה setzen — da dieses von ihnen dem משה gleichbedeutend genommen sein mag —, den Sprachgebrauch im 3. Buche Esra übersieht, wo es fast durchgehends für Priester- (und Leviten-) Abtheilungen gesetzt ist, entsprechend dem hebräischen מַחְלְקוֹת, vgl. 3 Esra 1, 4 mit 2 Chr. 35, 4; 1, 10 mit das. V. 10; 7, 9 mit Esra 6, 18, und ebenso spricht Josephus (Apion 2, 7) von vier *tribus* der Priester, so dass in dem griechischen Originale, das uns hier fehlt, dafür *φυλαί* zu vermuthen ist, das der Lat. immer mit *tribus* wiedergiebt; dann aber ist *φυλή* etymologisch dem משמר so entsprechend, dass es nicht auffallen kann, es in dem hebraisirenden Gräcismus dafür zu finden. Daher heissen *φύλαρχοι* die Obersten der einzelnen Abtheilungen, entsprechend den (והלוים) שָׂרֵי הכהנים, vgl. 3 Esra 8, 54 mit Esra 8, 24; 8, 59 mit das. 29; 8, 90 mit das. 10, 5, auch die Obersten einzelner nichtpriesterlicher Familien, wie 3 Esra 7, 8, wo zwar an der entsprechenden Stelle Esra 6, 17 שִׁבְטֵי steht, dieses aber von dem Vfr. des apokryphischen Buches, seiner ganzen vorgenommenen Aenderung nach, nicht in der Bedeutung „Stämme“ genommen wird. Ebenso entspricht *ἀρχίφυλαι τῶν πατριῶν*, 3 Esra 2, 8, dem ראשי האבות Esra 1, 5. Demnach ist auch *φυλάρχης*, 2 Makk. 8, 32, das Haupt der Priesterabtheilungen, ראש המשמרות, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass darunter unser Simon gemeint sei und dieser Titel vollkommen dem hier gebrauchten *προστάτης τοῦ ἱεροῦ* entspricht; er war eben ראש הפנכת (vgl. oben S. 124). — Wäre Simon nicht Priester gewesen, so hätte er nicht Vorsteher des Tempels sein können, noch weniger aber sein Bruder Menelaus (4, 23) Hpr.; die Absicht, einen Nichtpriester zu dieser Würde zu erheben, lag ausser aller Möglichkeit, und unser Vfr. hätte es, wie Herzf. richtig bemerkt, an den Aeusserungen der tiefsten Entrüstung einem solchen Acte der Willkür gegenüber nicht fehlen lassen, da sein Widerwille gegen die Personen der Heiligkeit des Instituts und der daran sich knüpfenden gesetzl. Bestimmungen keinen Eintrag thut.

des ersten Buches thut. Sein Tod, den dieser den ihn begleitenden Umständen nach als göttlichen Strafact schildert, fällt zwar in die Zeit, deren Geschichte unser Vfr. nicht mehr erzählt (1 Makk. 9, 55 ff.); doch durfte man, nach dem ganzen Verfahren unseres Buches, erwarten, dass sein Tod anachronistisch erzählt oder wenigstens darauf hingedeutet werde, seine Bestrafung sei nicht ausgeblieben *). Allein dessen mildere Auffassung war, wie oben bemerkt, gerade den Pharisäern eigen. Mit Absichtlichkeit aber wird dennoch der Zusammenhang zwischen Alkimos und den „Asidäern," den das erste Buch so ironisch betont, hier in das Gegentheil verkehrt, und unser Vfr. bestreitet direct seinen Vorgänger, den des ersten Buches, indem er Alkimos gerade die „Asidäer" als seine entschiedenen Feinde und Anhänger Juda's verklagen lässt (14, 6). Nur an dieser einzigen Stelle nennt er daher die „Asidäer," eine Bezeichnung, die er weiter nicht kennt, und die er blos in Beziehung auf die Stelle des ihm vorliegenden ersten Buches hier wählt.

Natürlich muss es unserm Vfr. darum zu thun sein, das glaubenstreue Volk insgesammt gegenüber den Hohenpriestern, d. h. die Pharisäer, in den Vordergrund zu stellen. Schon in dem einleitenden Briefe (2, 17) heisst es, Gott habe Allen das Erbe, das Königreich, das Priesterthum und die Heiligung gegeben. Ein „Schriftgelehrter" erduldet zuerst das grausame Martyrium (6, 18 ff.), während im ersten Buche (7, 12) eine Menge von „Schriftgelehrten" zu Alkimos und Bacchides kommen, um Recht zu suchen. Dieser Märtyrer wird keineswegs ein Priester genannt, wie in dem s. g. 4 Makk.-Buche (vgl. Grimm). Ebensowenig werden die übrigen Märtyrer, die Mutter mit ihren sieben Söhnen (Cap. 7) und Razis (14, 37 ff.) mit dem Priesterthume in Verbindung gesetzt.

Noch schärfer jedoch als durch sein Urtheil über die Personen charakterisirt sich unser Vfr. durch die religiösen

*) Lässt ja auch Josephus (Alt. XIV, 10, 6) Alkimos bereits unter Juda sterben!

Ansichten, die er kund giebt, als entschiedenen Anti-Sadducäer. Mit Vorliebe, ja mit polemischer Absichtlichkeit kommt er immer auf den Glauben an Auferstehung zurück und legt ihn seinen Helden in den Mund. Die sieben Märtyrer-Brüder sprechen ihn fast alle aus (7, 9. 11. 14. 23. 29. 36), und er deutet ihn in Juda's Verfahren hinein, um auch diesen als Autorität dafür beibringen zu können, und zwar ist die Darstellung dieser Deutung geradezu ein dialektischer Kampf gegen die entgegenstehende Ansicht. Er berichtet (14, 43), Juda habe für die gefallenen jüd. Sünder ein Opfer darbringen lassen, und er bemerkt dazu, er habe daran schön und edel gehandelt, indem er auf die Auferstehung bedacht gewesen sei. Denn, fügt er hinzu, hätte er nicht erwartet, dass die Gefallenen wieder aufstehen, so wäre es überflüssig und thöricht gewesen, für Gestorbene zu beten. Darin ist der Kampf gegen die die Auferstehung Verleugnenden auf's Unzweideutigste ausgesprochen. Ebenso spricht er unverhohlen seine abweichende Ansicht über das Kämpfen am Sabbathe aus; er hebt ihn immer als Tag der Ruhe auch in Zeiten des Krieges hervor (5, 25. 8, 26. 12, 38. 15, 1 ff.). Aus der letzten Stelle geht schon hervor, dass der Vfr. einen jeden Kampf, auch den der Vertheidigung in dringender Noth, als untersagt betrachtet. Nikanor nämlich beschliesst, die Juden am Sabbath zu überfallen, da er dann sicher ist, keine Gegenwehr zu finden. Die Juden, welche gezwungen in seinem Heere dienten, bitten ihn, er solle doch den ausgezeichneten Tag ehren und ihre Brüder nicht so grausam und unmenschlich zu Grunde richten; da sie sich nämlich nicht vertheidigen durften, mussten sie natürlich unterliegen. Nikanor beharrt bei seinem Willen, allein, fügt der Vfr. hinzu, es gelang ihm nicht, seinen schändlichen Willen auszuführen; das heisst sicher, ein von Gott gefügtes Ereigniss hielt ihn ab, den Angriff am Sabbathe zu unternehmen. Hier deutet der Vfr. an, dass den Treuen in der strengen Erfüllung des Sabbathgebotes Gott schon seinen Beistand verleihen werde. Anderswo spricht er aber ganz deutlich aus, dass man sich am Sabb. niedermetzeln lassen müsse und sich nicht durch Gegenwehr

verständigen dürfe, und wenn auch keine wunderbare Rettung von Seiten Gottes einträte, so beweise Dies Nichts gegen die Unverbrüchlichkeit des Gebotes. Cap. 6 schildert er nämlich die erste Zeit des harten Druckes und der daran sich knüpfenden Erhebung; nun beginnen die Martyrien. Frauen werden getödtet wegen der Beschneidung ihrer Kinder, Mehre, welche heimlich den Sabbath in Höhlen feiern, werden verbrannt, Elasar, welcher nicht Schweinefleisch geniessen will, wird unter Foltern getödtet, und darauf folgt in Cap. 7 die Geschichte der Mutter mit den 7 Söhnen. Dass die, welche heimlich den Sabbath feierten, sich vertheidigen konnten, vermuthet man ebensowenig, wie man Dies den Frauen, dem Elasar und der Mutter mit den sieben Söhnen zutraut. Dennoch sieht sich der Vfr. bemüssigt hinzuzufügen (6, 11), sie hätten Scheu getragen sich zu vertheidigen wegen der Ehre des heiligen Tages, und er will damit offenbar den Werth ihres Martyriums erhöhen, dass sie aus Frömmigkeit, um die Sabbathruhe nicht zu verletzen, ohne Gegenwehr in den Tod gegangen sind. Nicht zufrieden damit, fügt er im folg. V. die Ermahnung an die Leser hinzu, sie sollten sich durch die Unfälle nicht ausser Fassung bringen lassen, vielmehr bedenken, dass die Strafen nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung unseres Volkes seien. Was soll aber diese Ermahnung an seine Zeitgenossen nun, nachdem die Leiden längst vorüber waren und die Befreiung schon längst wieder erzielt war? Sollte auch die Betrachtung, wie in der Vergangenheit die Frommen leiden mussten, im Glauben an Gottes Fürsorge für dieselben irre machen können und der Vfr. davor warnen, so müsste man doch jedenfalls diese Ermahnung am Schlusse der sämmtlichen Martererzählungen, also am Ende des siebenten Cap., nicht aber in deren Mitte erwarten. Offenbar aber steht dieselbe gerade in enger Beziehung zum Unfalle der wegen der Strenge ihrer Sabbathfeier Hingeopferten und ist tendentiös. Man solle nicht irre werden, will der Vfr. sagen, an der Verpflichtung, sich am Sabb. auch nicht einmal zu vertheidigen, und an der Hoffnung, dass Gott auch ohne die eigne Ver-

theidigung retten werde; wenn Dies nicht geschehe, so diene auch der Untergang zur Erziehung der Gesammtheit, gehöre also mit in den Plan Gottes, dem man nicht entgegenwirken dürfe. Der Vfr. bekämpft hiermit geradezu die Darstellung seines Vorgängers, welcher diese Art der Frömmigkeit, sich am Sabb. ohne Gegenwehr hinwürgen zu lassen, durch Mattathias tadeln lässt. Natürlich nun übergeht er dieses Ereigniss, wie er überhaupt des Matt. nicht gedenkt, und der Kampf gegen Bacchides unter Jonathan liegt jenseits des Zeitabschnittes, welchen er behandelt. Die Unfälle, welche der Vfr. des ersten Makkabäerbuches unter Juda berichtet wegen strenger Feier des Brachjahres, übergeht der des zweiten ganz und gar.

Endlich zeigt die ganze Darstellung des Vfrs., seine Wundersucht, das beständige unmittelbare Auftreten von Engeln, die prophetischen Traumerscheinungen hinlänglich seine Anschauungsweise; er ist auch in dieser Beziehung durch und durch Pharisäer. Selbst sein gekünstelter griechischer Ausdruck, dieser gesuchte Schmuck der Rede, diese gezierten Anreden an den Leser lassen den erkennen, der nicht zu den damaligen gebildeten Kreisen gehörte, der aber gerade zeigen will, wie man entschieden national und dennoch der griechischen Sprache in aller Schönheit mächtig sein kann. Dass nun dieser eifrige, gezierte Pharisäer ein ägyptischer Jude sein soll, sehe ich nicht ein; er ist vielmehr ein Mann, der ganz entschieden in Mitten des palästinischen Parteikampfes steht, wie er den ägyptischen Juden durchaus fremd war. Was er mit seinem Buche wollte, haben wir hinlänglich gesehen, und seine Absicht ist eine ganz andere, als die ägyptischen Juden zur Verehrung des Tempels in Jerusalem und zur Feier des Tempelweihfestes zu veranlassen. Der Tempel zu Jerusalem war ohnedies auch für die ägyptischen Juden der heilige Mittelpunkt trotz ihrem Tempel zu Leontopolis, und eine solche Absicht wäre schlecht durch Bemerkungen gefördert worden, wie die dass das Volk nicht wegen des Ortes, sondern der Ort wegen des Volkes erwählt sei (5, 19). Warum im Buche auf das Weihe- und das Nikanorfest

besonderer Werth gelegt wird, haben wir bereits darin erkannt, dass diese beiden Feste die Erinnerung an Juda's Siege feiern im Gegensatze zu andern, welche sich an Ereignisse aus späterer Zeit knüpfen. Allein die zwei angeblich nach Aegypten gerichteten Briefe, die der Vfr. seiner Geschichte vorausschickt (1—2, 18), bezeugen diese nicht, dass seine Absicht dahin geht, die Aegypter an den Tempel zu Jerusalem zu knüpfen? Nicht im Mindesten; die Aegypter werden zur Feier des Festes ermahnt, aber keineswegs, es in Jerusalem zu begehen. Ja, sie werden aufgefordert (2, 15), wenn sie Verlangen haben nach den Documenten über die Begebenheiten unter Juda, Leute zu senden, die sie ihnen überbringen, nicht aber Leute zu senden, die das Fest in Jerusalem mitbegehen sollen. Der Vfr. nahm die Briefe auf, weil sie ganz in seinem Sinne geschrieben waren, weil sie bei aller Verehrung für Tempel- und Priesterthum, die auch er theilt, dieselbe Beschuldigung der Zadokiten (1, 7, vgl. oben S. 221), dieselbe Behauptung des allgemeinen Priesterthums (2, 17, vgl. oben S. 223) ausdrücken, in derselben wunderhäufenden Weise abgefasst sind, die auch ihm zusagt. Desshalb übersetzte er sie aus dem Hebräischen und stellte sie seinem Buche vor, und zwar übersetzte er sie, wie es scheint, wenigstens an manchen Stellen so wörtlich, dass wir an dem Sinne derselben irre werden. Wir haben bereits über 1, 7 gesprochen. Auch sonst dürfte der wahre Sinn erst durch richtige Rückübersetzung erschlossen werden; dies gilt namentlich von den Sätzen: *ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ μηνός* (1, 9) und *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἄγητε τῆς σκηνοπηγίας (καὶ) τοῦ πυρός* (1, 18). Diese seltsame Bezeichnung des Weihefestes als das des Hüttenaufschlagens erklärt sich erst dann, wenn man sich erinnert, dass der allgemeine hebr. Ausdruck חַג später speciell für Hüttenfest gebraucht wurde (vgl. oben S. 70 u. A., meine Lesestücke aus der Mischnah S. 110 und Josephus Alt. VIII, 4, 1); unser Vfr. setzte demnach für das einfache hebr. חג statt „Fest“ — Hüttenfest! *)

*) Das hebr. Original mochte lauten: לְמַעַן תָּחֹגּוּ יְמֵי חַג חֹדֶשׁ כִּסְלִיו und לְמַעַן תָּחֹגּוּ גַּם אַתֶּם חַג הָאָשׁ; der Uebers. setzte daher an letzterer St.:

Die beiden Briefe sind natürlich keine ächten Actenstücke, sind vielmehr auch aus pharisäischen Tendenzen abgefasst; sie gehen in gewissem Sinne noch weiter als das Buch, dem sie vorgesetzt sind, indem der zweite dem Weihefeste gern den ausschliesslichen Charakter der makkabäischen Siegesfeier entziehen und es an die Auffindung des heiligen Feuers durch Nehemias als Licht- und Feuerfest anknüpfen will.

Ob der tendentiöse Charakter unseres Buches bereits seiner Quelle, dem Geschichtswerke des Jason aus Cyrene, innegewohnt, lässt sich natürlich nicht entscheiden, solange man dieses nicht kennt; jedenfalls gehört aber die Entschiedenheit der Tendenz dem Bearbeiter an, was schon aus dem einen Umstande zur Genüge ersichtlich ist, dass jener auch die Thaten der Brüder Juda's in seinen Kreis gezogen, während dieser sich auf Juda beschränkte. Und es dürfte wohl sein, dass seine Absicht nicht sowohl gewesen, einen treuen Auszug zu geben als vielmehr das Werk des unbefangenen Berichterstatters durch eine Parteischrift zu verdrängen. Ist das zweite Buch übrigens, wie wir es oben an mehren Stellen nachzuweisen versuchten, in bewusster polemischer Tendenz gegen das erste geschrieben, so ist es natürlich nach diesem abgefasst, also frühestens am Ende der Tage Johann Hyrkan's, wahrscheinlich aber erst zur Zeit, da der Einfluss der Römer sich schon als die Freiheit gefährdend bemerklich machte, wesshalb wohl die vom Vfr. des ersten Buches so hervorgehobenen Verträge mit den

---

τῆς σκ. τοῦ πυρός, wie Codices lesen, und da man diese Verbindung unerträglich fand, schob man ein καὶ ein, ohne den Satz damit verständlicher zu machen. Den Vfr. scheint seine eigene Uebersetzung veranlasst zu haben, eine Analogie des achttägigen Weihefestes mit dem achttägigen Hüttenfeste zu suchen (10, 6), obgleich das eigentliche Hüttenfest blos sieben Tage dauert und der achte ein gesondertes Schlussfest ist. Uebrigens nennt auch der, zwar sehr späte, Vfr. des Midrasch Chanuckah (in Jellinek Beth ha-Midrasch I S. 135) das Weihfest: שמנה ימי החג. — Auch 1, 4 διανοίξαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ ist Uebersetzung von יפתח לבבכם בתורתו, eine im täglichen Rituale vorkommende Phrase, vgl. Berachoth 17 a.

Römern unerwähnt blieben und blos ein kurzes Schreiben derselben, das die Freiheit der Juden von den Syrern bestätigt, mitgetheilt wird (11, 34 ff.). Wäre der Römerkampf hingegen schon ernstlich ausgebrochen gewesen, so würde auch diese Mittheilung wohl unterdrückt worden sein. Ja, es lässt sich vermuthen, dass überhaupt das Buch vor der Herrschaft des Herodes verfasst sein müsse, da mit dem Eintritte dieses Fremdlings eine Parteischrift gegen die Makkabäer von den Pharisäern nicht verfasst worden wäre. — Ob Josephus unser Buch nicht kannte und desshalb so häufig von ihm in seinem Berichte abweicht, manches in ihm Enthaltene übergeht, oder ob er andern schriftlichen oder mündlichen Quellen den Vorzug vor demselben gegeben, trotzdem dass es ihm vorgelegen, lässt sich mit Gewissheit nicht bestimmen. Wahrscheinlicher dürfte immerhin sein, dass er es wohl gekannt, und spricht dafür der Umstand, dass er der von ihm aufgenommenen Erzählung aus 1 Makk. 2, 38, eine grössere Anzahl den königlichen Befehlen Widerstrebender sei am Sabbathe, ohne dass sie eine Gegenwehr versuchten, getödtet worden, wie es scheint, nach 2 Makk. 6, 11, die Wendung giebt, sie seien verbrannt worden. Jedenfalls erkannte man es zu seiner Zeit nicht als eine vollkommen glaubwürdige Schrift an, und was er etwa aus ihr aufnimmt, namentlich die Geschichte des Jason und Menelaus, modificirt er daher wesentlich. Sicher hingegen ist, dass der Vfr. des s. g. vierten Makkabäerbuches das unsrige gekannt und ihm die historische Grundlage zu seiner philosophischen Rede entlehnt hat. Allein auch die Zeit, wann dieses Buch abgefasst worden, steht wenig fest. Ist es, wie wahrscheinlich, unter den Herodäern, aber vor Caligula, geschrieben, so stimmte dies mit unserer Vermuthung über die Abfassung des zweiten Buches wohl überein.

Die beiden Bücher aber eröffnen uns einen tiefen Einblick in die damalige Parteistellung und beleuchten unsere sonst gewonnene Erkenntniss über Sadducäer und Pharisäer noch in vielen Punkten. Wir sehen, wie tief die Parteispaltung eingriff, wie sie in den wesentlichsten

Grundlagen des staatlichen Lebens sich geltend gemacht hatte; die Parteien betrachteten die ganze Vergangenheit mit verschiedenen Augen, und alle religiösen Fragen, welche das politische Leben berührten, erfuhren bei ihnen eine abweichende Lösung. In einem Staate aber, in welchem das Religiöse mit dem Nationalen so eng verwachsen war, mussten diese Differenzen immer an Umfang zunehmen, und in immer grösserer Erbitterung festgehalten werden. Es liegt darin eine volle Bestätigung unserer anderweitig bereits erlangten Ueberzeugung, dass die Auffassung der biblischen Vorschriften in der alten, noch vielfach von den Sadducäern influirten Halachah von der in der jüngeren, welche diese Einflüsse gänzlich besiegt hat, bedeutend abweicht, und wir dürfen demnach auch voraussetzen, dass früher allgemeine Grundsätze in der Auffassung der Bibel und der demgemässen Feststellung ihres Textes geherrscht haben, die später theilweise wieder weichen mussten.

# Drittes Buch.

## Ursachen und Gründe der abweichenden Textes-Recensionen.

### Erster Abschnitt.

#### Mangel an kritischer Sorgfalt.

Schon die bisherigen Untersuchungen haben es ergeben, dass die alte Zeit — etwa bis gegen das zweite Jahrhundert n. Chr. — den Bibeltext in Beziehung auf Einzelheiten mit sehr geringer Sorgfalt behandelte, indem sie sich theils von ihren Voraussetzungen über den Inhalt leiten liess, zu bestimmen, wie der Text lauten müsse, theils wo der Inhalt nicht wesentlich modificirt wurde, die Lesart dem Zufalle und dem bequemeren Verständnisse überliess. Die thalmudische Tradition hat hinlängliche Erinnerungen an einen solchen sehr unsicheren Zustand des Textes und an den Ernst, mit dem man dann an dessen Säuberung und Feststellung ging. Nur dürfen wir ihre Erinnerungen nicht als erschöpfend betrachten. Einzelnes hat sich im Andenken der Nachwelt erhalten, anderes Aehnliche war bereits vergessen; ihre Anschauungen darüber haben für uns demnach das Gewicht einzelner Beispiele, denen wir dann durch weitere Vergleichung noch eine Anzahl anderer ähnlicher Stellen hinzuzufügen im Stande sind. Die Tradition giebt uns auch die kritischen Grundsätze an, nach welchen man später die Berichtigung vornahm; sie bestanden, nach ihrer Angabe, lediglich in einem äusseren Momente, in der Uebereinstimmung der grösseren Anzahl von

Exemplaren, welche als sorgfältig abgeschrieben betrachtet wurden. Dass damit der Anspruch auf einen vollständig authentischen Text nicht befriedigt ist, dass auch in die Mehrzahl selbst sorgfältiger behandelter Exemplare, ja selbst in alle dennoch Fehler eindringen konnten zu einer Zeit, die mehr auf den Inhalt, dessen Verständlichkeit und dessen entsprechenden Ausdruck für das Volk sah, ist natürlich. Wir dürfen daher unsern Text nur als einen nach guten äusseren Zeugnissen mehr beglaubigten festhalten, ohne darum in allen Punkten für ihn einstehn zu können.

I. Hören wir nun die Aussagen der Tradition! Die bekannte Stelle j. Megillah 4, 2 (wiederholt Soferim 6, 4) lautet: ג׳ ספרים מצאו בעזרה ספר מעוני (מעון l. מעונה) ופסר (Soferim: ופסר זעטוטי (זא׳ :Sof.) ופסר היא בא׳ מצאו כתוב מעון אלהי קדם ובשנים כתיב מעונה אלהי קדם וקיימו שנים וביטלו א׳ בא׳ מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל ובשנים כתוב וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים וביטלו א׳ בא׳ מצאו כתוב תשע היא ובשנים כתיב י״א היא וקיימו שנים וביטלו א׳. „Drei Bücher (des Pentateuchs) fand man im Tempelvorhofe (wo die für die Vorlesungen im Tempel gebrauchten Exemplare aufbewahrt wurden, von denen je eines eine Lesart hatte, welche die zwei andern nicht theilten): ein Buch(, das) מעון, ein anderes(, das) זעטוטי (las) und ein drittes(, welches in der Anzahl der Stellen, welche) היא (mit Jod lesen, abwich). In einem hiess es 5. Mos. 33, 27: מעון, in den zwei anderen מעונה, und man erklärte die Lesart, worin zwei übereinstimmten, für gültig und beseitigte die des alleinstehenden. In einem andern hiess es 2. Mos. 24, 5: זעטוטי, in zwei נערי, dies ward bestätigt, jenes verworfen. Endlich fand man in dem dritten nur an neun Stellen הִיא mit Jod (sonst הוּא mit Wav), während die beiden andern an elf Stellen so schrieben, was wiederum angenommen wurde.“ An der ganzen Fassung dieser Stelle ersieht man, dass hier blos von Stellen die Rede ist, in welchen die mit besonderer Sorgfalt geschriebenen Exemplare unter sich abwichen, während es sicher noch eine grosse Anzahl von Stellen gab, an welchen vermittelst dieser genauen Exemplare, da sie übereinstimmten,

die vielfach unkritischen cursirenden Codices berichtigt wurden. Dass ferner diese drei Stellen die einzigen gewesen, in welchen unter diesen Büchern selbst eine Entscheidung zu treffen war, ist wohl nicht anzunehmen; diese drei Stellen mögen gerade solche gewesen sein, in denen die Entscheidung zu treffen schwierig war, bei denen andere Hülfsmittel als blos die Zustimmung zur Mehrzahl fehlten, aber darum mögen sonst noch manche Abweichungen sich gefunden haben, über die etwa nach anderen Kriterien das Urtheil gefällt wurde.

Betrachten wir nun die Stellen im Einzelnen, und zwar indem wir in einer jeden wieder den Ausdruck einer besondern Gattung von Fehlern aufsuchen, welche in den Text eingedrungen sind.

1. Das erste Beispiel von 5. Mos. 33, 27 bietet uns einen Fall, in welchem das He finale entweder überflüssig hinzugesetzt oder mit Unrecht ausgelassen wurde. Dieses He am Ende des Wortes war sicher ein Buchstabe, der häufig nach Belieben gesetzt und zurückgelassen wurde, wie denn eine beträchtliche Anzahl solcher Abweichungen als Khethib und Keri in Soferim 7, 2 und der Massorah finalis im Buchstaben He angeführt werden. Auch hat die Massorah an manchen Orten Wörter zusammengestellt, die in unserem Texte ohne He gelesen werden, wo aber die LA. mit He annehmbarer wäre (סביבין), und gewiss so in alten Exemplaren, die mehr auf die Bequemlichkeit der Lesart sahen, gestanden hat (vgl. z. B. über יצא Mass. zu 1. Mos. 19, 22). Während die erstgenannten Stellen mehr das He paragogicum oder die apocopirte Form, die letzteren das He zur Bezeichnung des Fem. im Auge haben, gilt diese Unachtsamkeit auch bei dem He locale. Während wiederum die Mass. Stellen aufzählt, in welchen unser Text das zu erwartende He locale ausfallen lässt (vgl. z. B. über מצרים st. ימה zu 2. Mos. 4, 19), berichtet die Tradition ausdrücklich von einer solchen Vernachlässigung. Jer. Meg. 1, 9 heisst es: אנשי ירושלים היו כותבין ירושלי׳ ירושלימה ולא היו מקפידין ודכותה צפוני תימן תימנה, also die Jerusalemiten fügten das He locale an oder liessen es zurück nach

Belieben*). Diese Nichtbeachtung des He locale wird besonders den Samaritanern zum Vorwurfe gemacht, indem diese die alten Corruptionen festgehalten haben gegen die spätere sorgfältigere Kritik. So sagt Simon b. Elasar in j. Jebamoth 1, 6: טמיתי לסופרי בוהים מי גרם לכם לטעות דלית אתון דרשין כר׳ נחמיה דתני בשם ר׳ נחמיה כל דבר שהוא צריך למ״ד מתחילתו ולא ניתן לו ניתן לו ה״א בסופו כגון לחוץ חוצה לשעיר שעירה לסוכות סוכותה. „Ich sagte zu den Schriftgelehrten der Samaritaner, was bewirkte euren Irrthum? Weil ihr den Grundsatz des Nehemias nicht adoptirt, in dessen Namen gelehrt wird: ein jedes Wort, dem am Anfange ein Lamed vorgesetzt werden sollte (um die Richtung nach irgend einem Orte hin auszudrücken), erhält, wenn Dies nicht geschieht, ein He am Schlusse wie חוצה statt לְחוץ und ähnlich.“ Dass der samaritanische Text mit diesem He locale, in Setzung und Auslassung, sehr willkürlich verfährt, ist hinlänglich bekannt; allein auch unser Text setzt dasselbe bald überflüssig und lässt es bald zurück, wo es erwartet wird, und jedenfalls war die Erkenntniss desselben ehedem nicht allgemein. Denn diese Lehre wird überall im Namen des Neh. oder auch noch des Ismael (b. Jeb. 13 b.) mitgetheilt, es werden Einwendungen dagegen erhoben; ja gerade die irrige Erklärung einer Stelle, der die Samaritaner durch Nichtbeachtung dieser Regel anheimgefallen sein sollen, wird auch der Schule Schammai's zugetraut. Jene sollen nämlich danach 5. Mos. 25, 5 das Wort החוצה nicht erklärt haben: nach Aussen hin, sondern die ausserhalb befindliche; indem sie von der Ansicht ausgehn, dass die wirkliche Wittwe des Bruders niemals von dem überlebenden Bruder ge-

*) Der Erklärer das. will die Stelle emendiren und dahin erklären, die Jerusalemiten hätten die Schlussbuchstaben nicht beachtet und auch am Ende bei Mem und Nun u. s. w. die gewöhnlichen Buchstaben angewendet. Diese Erkl. beruht darauf, dass unmittelbar vor dieser Stelle von den Schlussbuchst. die Rede ist; allein bald darauf folgen die Abweichungen der 70, und der ganze Abschnitt handelt von so verschiedenartigen Dingen über Schreibung und Lesarten, dass man durchaus keine Nothwendigkeit sieht, gerade hier den vorausbesprochenen Gegenstand festhalten zu müssen.

heirathet werden darf, weil sie als Brudersfrau verboten ist, beziehen sie das Gebot der Leviratsehe auf die angetraute, aber noch nicht thatsächlich geehelichte, während die ehelich verbundene Wittwe anderweitig heirathen darf, (מיבמין את הארוסות ומוציאין את הנשואות, vgl. noch j. Gittin 1, 4 und b. Kidd. 75 b. und 76 a.), und finden diese Deutung in dem Worte והחזה. In ähnlicher Weise, wenn auch in Beziehung auf einen andern Fall, deutet aber dieses Wort die Schule Schammai's, wie die beiden Gemaren selbst (Jeb. an den a. O.) bemerken. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir diese Nachlässigkeit im samaritanischen Texte vielfach finden, und sie nicht auf seine Rechnung setzen; er hat vielmehr die alte allgemeine Gleichgültigkeit in diesem Punkte nur erhalten.

2. Ein ähnlicher Mangel an Genauigkeit ist die Emendirung des alten הוא für die 3. P. f. s. in das gewöhnlichere היא, von welcher das dritte Beispiel in unserer Stelle spricht. Aus der in der Regel beibehaltenen Schreibung von הוא auch für das Fem. im Pentateuch geht nämlich hervor, dass ehedem, als die Sprache noch eine lebende war, die Form הוא für beide Geschlechter galt, und erst später als man sich mehr der Deutlichkeit befleissigte, begann man die Formen zu scheiden. Für den Pentateuch jedoch hielten sorgfältige Codices die alte Schreibweise fest; dennoch drang auch in sie bei mehren Stellen die neue Form ein, und die neue Aussprache mit Chirek ward allgemein trotz des beibehaltenen Wav. Von diesen Stellen nun handelt die gemeldete Verschiedenheit unter den drei Tempel-Exemplaren; während bei einem nur neun Stellen mit Jod geschrieben waren, hatten die zwei anderen deren elf, welche in den Aboth Nathan's c. 34 und in der Mass. zu 1. Mos. 38, 25 einzeln aufgezählt sind. Offenbar aber sind diese Stellen mit Jod, entgegen der alten Schreibweise, durch Sorglosigkeit eingedrungen und beweisen, dass sich auch unser Text von derartigen Corruptionen nicht ganz frei halten konnte, während die gewöhnlichen Codices an noch weit mehr Orten diese neue Schreibweise eindringen liessen, wie wir es wiederum am Samaritaner sehn. Diese grössere

Sorgfalt der Tempel-Exemplare sowohl als der späteren Kritiker erstreckte sich jedoch zumeist auf den Pentateuch, während man es bei den übrigen biblischen Büchern in Beziehung auf solche untergeordnete Punkte weit weniger genau nahm. Daher ist auch die Form הוא mit Wav für das Fem. ausser dem Pent. ganz geschwunden, nicht etwa weil ursprünglich diese Form blos dem Pent. eigenthümlich gewesen wäre, vielmehr weil man die übrigen Bücher nicht bis ins Einzelne zu ihrer ursprünglichen Form zurückzuführen bemüht war, dem Streben nach Verdeutlichung hier Raum gönnte. So scheint man eben umgekehrt absichtlich die in denselben noch übriggebliebenen הוא für das Fem. wegcorrigirt zu haben, und zwar bis in die späte Zeit hinein. Denn noch die babyl. Codd. hatten an manchen Orten הוא, und erst die Palästiner haben diese alte Spur verwischt. Dies bezeugt die Liste der Differenzen zwischen den Madinchaë und den Maarbaë in Beziehung auf Ezech. 1, 13. Ruth 1, 6, und Aehnliches will die Differenz bedeuten in Koh. 9, 9, wo statt der paläst. LA. הוא die Babylonier הִוא lesen, indem sie es mit sämmtlichen Uebersetzern auf das Weib beziehen*). Eine noch grössere Anzahl solcher babylonischen Stellen bewahrt der Odessaer Codex vom J. 916 auf, und zwar zu Jer. 8, 1. 24, 13. 28, 1. 17. 31, 1. 45, 4. Ezech. 21, 19 (14)**). 26, 18. 32, 16. Hos. 2, 4. Joel 4, 1. Amos 5, 13. Zefan. 1, 12. 3, 19. Hag. 2, 6. Zach. 3, 9. 5, 6.

Sowie bei diesem so häufigen Worte der spätere Sprachgebrauch selbst in den sorgfältigsten Codd. für die übrigen Bücher durchgehends herrschend geworden und auch für den Pentateuch bei einzelnen Stellen das Uebergewicht erlangte, so sind in die minder sorgfältig behandelten

*) Die Worte: לְמוֹ הִיא כְּתִיב bedeuten nämlich nicht, sie schreiben es mit Jod, sondern sie lesen es, als stände es mit einem solchen, sie punctiren es so. — Unter den Uebersetzungen scheinen allein die 70 unserer paläst. Lesung zu entsprechen (αὐτό), allein die syr. Tochterübers. in der Hexapla hat gleich der Peschito: הוא.

**) Die Liste der Differenzen zwischen Mad. und Maarb. bezeichnet gleichfalls diesen Vers, aber die Abweichung selbst ist nicht angegeben.

Exemplare noch eine Masse Corruptionen eingedrungen nach dem vulgären Dialekte, die später wieder beseitigt wurden. Hievon bietet wiederum die samarit. Pentateuchrecension Beispiele in Ueberfluss; aber wenn auch diese durch den nachlässigen samarit. Dialekt wie durch Mangel an genauer Kenntniss des Hebräischen Missgestaltungen weit offeneren Zutritt gewährte, so blieben sicher auch die jüdischen Exemplare nicht frei von solchem Einflusse des gewöhnlichen Sprachgebrauches. Schon oben ist auf die Lesart חלולים mit Cheth, 3. Mos. 19, 24, als aus späterem Sprachgebrauche entsprungen und von der alten Halachah ebenso wie vom Samar. adoptirt, hingewiesen worden. Fügen wir hier noch einiges Andere hinzu! Die spätere Sprachentwickelung, wie wir sie in der thalm. Literatur finden, zieht bei einer Anzahl von Wörtern, welche im Althebr. das männliche Geschlecht haben, das weibliche vor; zu ihnen gehört auch שָׂדֶה, Feld*). Daraus sind nun mannichfache Corruptionen und Missverständnisse entstanden. Dass spätere Zusätze, welche Samar. und 70 aufbewahren, das Wort als Fem. gebrauchen, wie zu 2. Mos. 22, 4: כתבואתה, ist natürlich; aber auch der ursprüngliche Text wurde zuweilen von diesem Gesichtspunkte aus umgeändert oder umgedeutet. So liest der Samar. 3. Mos. 25, 34. והיא, wo unser Text mit Bezug auf שדה mit Schurek liest, und seltsam klingt die Randnote der Mass., dass הוא fünf Male als Fem. vorkomme (ה׳ לשון נקבה), wie dieselbe auch zu 2. Mos. 29, 28 unsere Stelle zu den fünf zählt, wo einigen Schreibern irrthümlich die LA. mit Chirek vorzüglicher scheint (ה׳ דמטעין דסבירין. היא). Desshalb musste auch das vorausgehende Verbum יִקָּבֵר, weil es masc., geändert werden und zwar in ימכרו, lies יִמָּכְרוּ, und so lesen nicht blos die Samaritaner, sondern auch das alte palästinische Thargum, wie es T. j. I aufbewahrt hat (יובנון)**), während T. j. II mit Onk. (ebenso Syrer) nach unserer LA. (יובן)

*) Vgl. mein Lehrbuch zur Sprache der Mischnah § 20, 1.

**) Auch die 70 scheinen den Pl. vor sich gehabt zu haben, jedoch übersetzen sie mit unserem Texte passivisch.

corrigirt. Daher rührt auch die Abweichung der 70 zu 3. Mos. 27, 21; hier ist בצאתו ביובל ein entschiedner Hinweis auf das männliche Geschlecht von שדה, und es scheinen daher Manche geändert zu haben in בצאת הר׳, was die 70 wiedergeben. Diese, dem Sinne widersprechende, Lesart erlangte jedoch wenig Verbreitung, so dass sie auch die Samar. nicht kennen; im Gegentheile war aber diese Stelle bei der kritischen Revision des Textes ein entscheidender Beweis gegen die sonstigen Corruptionen von Stellen, in denen שדה vorkommt, und Dies eben ist der Sinn der Worte des Sifra z. St., die in so merkwürdiger Weise eine in den thalm. Schriften ganz ungewöhnliche und dabei scheinbar so unnütze gramm. Bemerkung enthalten: מגיד שהשדה קרוי לשון זכר. „diese Stelle lässt erkennen, dass שדה männlich ist," eine Bemerkung, die eben ihre Bedeutung nur in der entwickelten Geschichte dieses Wortes findet. Nun erkennen wir auch, wieso der seltsame Zusatz bei 1. Mos. 27, 27 gekommen ist. Dort nämlich zeigt auch שדה entschieden seinen männlichen Charakter, indem darauf sich אשר ברכו ה׳ bezieht; da man aber Dies nicht zugab, so musste man diese letzten Worte auf den Sohn beziehen, also: sieh, der Geruch meines Sohnes wie der Geruch eines Feldes, welchen (d. h. und ihn hat) Gott gesegnet. Allein nun standen diese Worte ohne Begründung, da Isaak doch blos von dem frischen Waldgeruche sprach, den er an den Kleidern zu riechen vermeinte, der Segen konnte sich daher nur auf den andern Umstand beziehen, dass er so reichliches Wild gefunden, und desshalb schob man das Wort: מלא ein, was sich auf den Sohn bezieht, der voll von der Jagd heimgekehrt ist, wie es ganz richtig die samarit. Uebersetzer, der aram. wie der arab., wiedergeben. Auch die 70 hatten diese LA. vor sich, nur sind sie, die Aegypter, vielleicht nicht auf ihren Grund eingegangen und haben den Zusatz zu שדה genommen, gerade wie sie auch zu 3. Mos. 25, 34 der geänderten Lesart folgen, ohne sich an deren Sinn zu halten. Vielleicht jedoch ist auch bei ihnen πλήρους auf υἱοῦ und nicht auf ἀγροῦ zu beziehen. Ich vermuthe ferner, dass sich eine Spur dieser alten Betrach-

tung des שׂרה als Fem. noch in unserm Texte findet. Die Punctation nämlich 2. Mos. 22, 4 בִּשְׂדֵה אַחֵר ist auffallend, da sonst אַחֵר sehr selten als Hauptwort steht, von dem ein *st. constr.* abhängig ist, vielmehr steht אַחֵר als Adj. und hat die Bed.: fremd. Daher Ruth 2, 8 und 22 ganz richtig: בִּשְׂדֵה אַחֵר, auf fremdem Felde, d. h. auf einem, einem Andern angehörigen Felde. Diese Punctation ist auch im Exodus zu erwarten, und sie würde nur geändert, weil man שׂרה für weiblich hielt und dann אַחֶרֶת erwartete, und merkwürdig hat sich diese Punctationsänderung auch später erhalten.

Aehnlich wie mit שׂרה verhält sich's mit אוֹר, Licht. Auch dieses nämlich gehört zu den Wörtern, welche biblisch männlich, im Späthebr. weiblich sind*), und Dies veranlasste die LA. אתה 3. Mos. 24, 3, welche der samarit. Text aufbewahrt.

Der Einfluss der späteren Sprache zeigt sich auch in der Erklärung einer andern Stelle. Die Worte יתן וביתן 3. Mos. 26, 43 lauten im sam. Texte ohne das Verbindungswav — wie es auch in unserm Text Ezech. 36, 3 heisst —, und wir begegnen in vielen Uebersetzungen einer Auffassung, die einer Begründung bedarf. Sehen wie von der unklaren Uebers. des aram. Samar. ab, so finden wir bei Abu-Said dafür جزاء بجزاء, Mass um Mass, und in diesem Sinne gebrauchen wirklich die späteren Samaritaner die hebräischen Worte in den von Gesenius herausgegebenen Gedichten VII, 9, wie Luzzatto (Anmerkungen zu Kharme Schomron S. 115) richtig vermuthete. In dieser Auffassung stehn jedoch die Samar. nicht allein; auch das alte palästinische Thargum, wie es in den beiden Recensionen des j. T. vorliegt, hat: מיכלא (חלף) מיכלא כל קביל, alles Andere in ihm ist paraphrastischer Zusatz, der seltsamer Weise in Onk. übergegangen, während die eig. Uebersetzung zurückgeblieben ist. Eine Randnote endlich zu den 70 (bei *Montfaucon*) giebt es wieder mit προφανῶς γάρ. Diese

*) Vgl. Lehrbuch a. a. O., ferner mein Parschandatha, hebr. Theil S. 35.

Uebersetzungen erklären sich nur durch die Identificirung des יען ביען mit עין בעין, das biblisch ebensowohl Auge in Auge, ganz deutlich (4. Mos. 14, 14. Jes. 52, 8) wie Auge um Auge (5. Mos. 19, 21) heisst; diese Bedeutungen werden in der späteren Sprache übertragen auf den Begriff: ganz genau, einander vollkommen entsprechend, so שוקל עין בעין (M. Baba bathra 5, 11. Sifra zu 3. Mos. 19, 36) ganz genau abwiegen, so dass Gewicht und Waare einander aufs Vollkommenste entsprechen, eines das Andere nicht überwiegt, und es wird davon sogar ein Verbum עיין gebildet, in solcher strengen Weise abwiegen. Diese Bed. gab man nun auch dem (transp.) יען ביען, wo natürlich die Copula wegfallen musste, und während der Grieche es kurz mit: deutlich, sichtbar wiedergab, übersetzten die Aramäer: Mass um Mass. Diese Erklärung kennt Sifra z. St.*), und nimmt daran Anstoss, weil er die Strafe keineswegs als vollkommen entsprechend betrachtet, sondern nach der Gnade Gottes voraussetzt, dass die Strafe nicht den hundertsten Theil der Sünde erreiche. Man gab daher diese Erklärung auf und nahm es, ohne die Bed. „Mass für Mass" aufzugeben, für zwei Sündengattungen seien zwei Strafarten.

Eine Aenderung der Lesart aus diesem Grunde finden wir auch bei den כִּי אִם, welche für das einfache כִּי gesetzt wurden und die wir unten bei den Karjan welo khethiban besprechen werden. — Derselben Kategorie gehört ferner eine Corruption an, für die zwar weder eine Uebers. noch eine thalm. Tradition die Andeutung an die Hand giebt, die vielmehr überall durchgedrungen und als solche nicht erkannt worden ist. 3. Mos. 20, 10 lesen wir nämlich: ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו. Diese Wiederholung desselben Satzes fast mit denselben Worten ist eine schwer

---

*) וכי ראש בראש פרעתי מהם מישראל והלא לא פרעתי מהם אלא אחת מכאן שחטאו לפני א״כ למה נאמר יען וביען וכו׳, auch bei Jalkut das. angeführt. Der seltene Ausdruck ראש בראש ist offenbar gleich עין בעין, was auch der Comm. Korban Aharon erkennt. Tobia b. Elasar in Lekach tob z. St. setzt einfach dafür: מדה כנגד מדה.

zu begreifende Tautologie; die Stelle wird aber noch auffallender, wenn wir erkennen, dass אִשָּׁה אִישׁ in dem Sinne, in welchem es hier gebraucht wird, durchaus unbiblisch ist. Es soll nämlich hier bedeuten: das Weib eines andern Mannes = אשת רעהו, das Weib seines Nächsten; Dies heisst allerdings א' א gewöhnlich in der spätern hebr., in der Mischnah-Sprache, keineswegs aber in der Bibel. Die Bibel redet nicht in so abstracten Ausdrücken, sie setzt nicht einmal אשת בַּע schlechtweg, sondern immer mit dem Suffix, das Weib deines, seines etc. Nächsten, nicht aber das Weib eines Mannes. Dieser Ausdruck bedeutet vielmehr das eigne Weib, und so ist es Spr. 6, 26 aufzufassen, wie es wahrsch. auch alle alten Uebers. nehmen, während die Erklärer durch den späteren Sprachgebrauch irregeführt werden. Denn der Preis eines buhlerischen Weibes, heisst es dort, ist blos ein Laib Brod, das eigne Weib jedoch (ואשת איש) fängt (nimmt ein) die würdige Seele. Es ist der schöne Gegensatz zwischen der Käuflichkeit der Buhlerin um geringen Lohn und der Seeleninnigkeit mit dem eignen Weibe. Diesen Gedanken wiederholt offenbar ein Vers in Sirach nach der syrischen Uebersetzung, der im Griech. fehlt. Nach 26, 22 folgt nämlich im Syr.: אנתתא גירתא דלא מדם תתחשבי אנתתא דגברא דין איך מגדלא הי דמוהא לאילין דמתרבקין לה תתחשבי „das buhlerische Weib wird für Nichts geachtet; das Weib des Mannes jedoch wird wie ein Thurm . . . denen, die ihr anhangen, geachtet.“ Offenbar ist die letzte Hälfte der Gegensatz zu der ersteren, und soll in ihr der Werth der treuen Anhänglichkeit an dem eignen Weibe hervorgehoben werden. Das דמוהא ist sicher fehlerhaft und vielleicht gerade aus Missverständniss der Worte אנתתא דגברא entstanden; „ein Thurm des Todes“ giebt in keinem Falle einen Sinn, es soll wohl מג' רמא, ein hoher Thurm heissen, wie der Syrer Ps. 61, 4 die Worte מגדל עז übersetzt, also: ein Thurm der Kraft, fester Platz. Dies passt aber nur, wenn das „Weib eines Mannes“ das rechtmässige, eigne Weib bedeutet, und das Original, aus dem der Syrer übersetzte, hatte demnach wohl אשת איש in diesem Sinne. Das Bewusstsein von diesem bibl. Sprach-

gebrauche, selbst אִ֫שׁ nur mit Suffix zu gebrauchen, veranlasste daher auch wohl den Syrer, Thargum und Hieronymus in Uebereinstimmung mit unserer Punctation Spr. 6, 24 die sehr gezwungene Lesart אֵ֫שֶׁת anzunehmen, während sich die LA. רֵעַ, das Weib des Nächsten, welcher sämmtliche griech. Uebersetzer mit Einschluss Aquila's folgen, weit mehr empfiehlt. Allein אִ֫שׁ רֵעַ ohne Suffix erschien als unbiblische Redeweise, und man verwarf diese Lesart, obgleich sie in diesem wahrscheinlich späten Spruche wohl die richtige ist. Denn, wie gesagt, man bildete später auch אִ֫שׁ אִישׁ in diesem Sinne als Weib eines fremden Mannes, eine (mit einem Andern) Verheirathete wie das griech. ὕπανδρος, das die 70 für תחת איש (mit Suffix, 4. Mos. 5, 20 und 29) und אִ֫שׁ רֵעַ (mit und ohne Suffix, Spr. 6, 24 u. 29) setzen, und dessen sich der griech. Sirach 9, 9 und 41, 21*) sowie Paulus Röm. 7, 2 bedient. Wie aber kann nun in

*) Ob Sirach im Originale an den angeführten Stellen das Wort אִ֫שׁ אִישׁ gebraucht hat, lässt sich um so weniger bestimmen, als die letztere Stelle in der syr. Uebers. ganz fehlt, die erstere aber sowohl nach der syr. Uebers. als nach einer zweimaligen Anführung in der bab. Gemara (Jebam. 63 b und Sanhedr. 100 b) einen andern Ausdruck an die Hand giebt. Für die griech. Worte: *Μετὰ ὑπάνδρου γυναικὸς μὴ κάθου τὸ σύνολον, καὶ μὴ συμβολοκοπήσῃς μετ' αὐτῆς ἐν οἴνῳ* setzt der Syr. עם מרת ביתא לא תסמוך יצילך† ולא תמזוג עמה חמרא עתיקא. Hätte das Original אשת איש gelesen, so würden wir im Syr. auch אנתת גברא finden (das er einige Verse später in einem griechisch nicht vorhandenen V. gebraucht), מרת ביתא hingegen ist die Uebers. von בַּעֲלַת בַּיִת. An beiden thalm. Orten lesen wir: אל תט אצל בעלה למטוך עמו יין ושכר. Das giebt an sich einen guten Sinn, indem sich בַּעֲלָה auf die früher nach der Gem. und dem Griechen (nicht so im Syr.) genannte אשת חן, *γυνὴ εὔμορφος* bezieht, entfernt sich aber zu sehr von dem Griech. und Syr.; hingegen hat Raschi zu Sanh. die Worte: אל תט אצלה ל' עמה ר' ו' und er hat demnach sicher in der Gemara anders gelesen, vielleicht eben בעלת בית, und er erklärt Dies mit אצלה, um es auf das frühere אשת חן zu beziehen, weil Dies zu den folgenden Worten כי ברואר אשה ישה besser passt.

† יצילא übersetzt Cast. mit Anführung unserer St. — die Mich. nicht auffinden konnte — Ellbogen; das bedeutet es hier sicher nicht, sondern heisst: Lager bei Tische; Bensew vermuthet יציע mit Ain, aber dieses Wort findet sich sonst nicht im Syrischen.

unserer Stelle des Leviticus dieser späte nachbiblische Ausdruck vorkommen? Offenbar haben wir hier nur den Irrthum eines alten Abschreibers vor uns, der statt des ursprünglichen ושמו יגאי את אשת רעהו, vom Sprachgebrauche seiner Zeit aus setzte: וא' ר' א' אשת איש; er selbst aber oder ein andrer fügte die richtige Lesart bei, und so erhielten sich beide. Die falsche Lesart hat nun lange genug nicht blos diese Stelle verunstaltet, sondern auch den bibl. Sprachgebrauch verdunkelt; nach aufgefundener richtiger Erkenntniss desselben aber giebt sie uns ein schlagendes Beispiel an die Hand, wie die umgewandelte Sprachanschauung manche Verwirrung in den Bibeltext brachte.

3. Viel weiter geht das andere Beispiel in unserer Stelle, wo für das bekannte Wort נערי 2. Mos. 24, 5 ein offenbar ausländisches זעטוטי gesetzt wurde; dieses ist ohne Zweifel das gr. ζητητής, der Forscher, Sucher, indem das Verb. ζητέω in den Apokryphen häufig für: Gott, die Weisheit suchen gebraucht wird. Diese seltsame Aenderung gehört nicht zu den Ungenauigkeiten, sondern sie ist eine tendentiöse, da man es unpassend fand zu sagen, bei jener grossen Offenbarung seien die Knaben oder Jünglinge zum Opfer abgesandt worden, vielmehr sollten Dies auserlesene Weisheitsforscher sein, gerade wie aus diesem Grunde die Halachah (Sebachim 14, 4 und Gem. das. 115 b) und ihr entsprechend die Thargumen unter diesen Knaben die „Erstgebornen" verstehn, welche vor der Einsetzung des Priesterstandes den Priesterdienst versehn haben sollen, ein anderer Lehrer die Worte: „und er sandte die Jünglinge der Söhne Israel" ganz trennt von dem Folgenden: „und sie brachten Opfer," das Opfern sei vielmehr durch Andere, zu solchem Dienste Berechtigte geschehen. Weil nun aber die Aenderung זאטוטי als eine tendentiöse bekannt war, fügte die b. Gem. (Meg. 9 a) dieselbe irrthümlich den tendentiösen Aenderungen der 70 an. Die Besprechung der tendentiösen Aenderungen versparen wir auf den folgenden Abschnitt und fassen hier blos aus der grossen Anzahl der erleichternden und erklärenden Lesarten, von denen mehre noch in den Excursen behandelt werden sollen, vorläufig

einzelne in's Auge, welche namentlich wieder zum Beweise dienen sollen, dass ein grosser Theil der abweichenden Lesarten, welchen wir beim Samaritaner und den 70 begegnen, nicht diesen allein eigen ist, sondern offenbar auch in den jüdisch-palästinischen Codices der damaligen Zeit geläufig war.

1. Mos. 22, 13 hiess der ursprüngliche Text wohl: „Da hob er seine Augen auf und sah, da war (אֵיל אַחַר נֹאחָז) ein anderer Widder verschlungen etc.“ Isaak ist selbst als das Opferlamm bezeichnet, und in Rücksicht auf ihn wird der wirkliche Widder ein „anderer“ genannt. Diese Bezeichnung war aber anstössig und man corrigirte אֶחָד, so liest der Sam. und übersetzen die 70, j. Th. und der Syrer. Später kehrte man zur LA. אחר zurück, konnte sich aber doch nicht dazu verstehn es אֶחָר zu lesen, punctirte vielmehr אַחַר, und diese unhebr. Construction befolgen Ber. rabba C. 56, Hieronymus in den *quaest.*, *Vulg.*, Onkelos und sämmtl. Erklärer, und nehmen das Wort entweder für „nachher“ oder „hinter ihm.“ Da nun nach den Accenten bei איל getrennt ist, so heisst es: da war ein Widder, er war nachher verwickelt etc. נאחז ist demnach nicht mehr von הנה abhängig, und es ist daher kein Grund vorhanden das Participium zu setzen. Man punctirte nun vielmehr נֹאחָז mit Patach, doch hat sich auch die Punctation mit Kamez erhalten, vgl. Aben-Esra und Minchath Schai.

1. Mos. 30, 40 ist erleichternde LA.: „er stellte vor (לִפְנֵי = פני) die Schaafe einen gefleckten Widder (אַיִל für אֵל). So liest der Sam., und so übersetzen die 70, der Syrer und nicht minder das j. T. mit משכוכיתא*), Leithammel (vgl. j. Kidd. 1, 4. j. Baba bathra 1, 1. b. Baba kamma 52 a).

1. Mos. 41, 16 ist die richtige LA. בלעדי אלהים יענה את שלם, und Dies heisst: nur Gott erwidert die Begrüssung Pharao's, d. h. nur Gott kann auf Pharao's Anfrage über die Bedeutung seines Traumes Aufschluss geben. בִּלְעָדַי heisst nämlich nicht blos „ausser mir, ohne mich,“ sondern auch

---

* כל יה ist späterer Zusatz aus Onk.

einfach wie בִּלְתִּי u. זוּלָתִי nur, einzig und allein; so finden wir es auch 1. Mos. 12, 24: einzig nur (בִּלְעָדֵי רַק) was die Knaben gegessen. Man dachte jedoch bei unserer St. immer an בִּלְעֲדֵי in Verbindung mit dem folgenden Worte, und so kam der verkehrte Sinn heraus: ohne Gott wird er erwidern etc., was gerade das Gegentheil aussagt von dem, was man erwartet, während zugleich das Subject fehlt. Man corrigirte desshalb, wie Sam. und 70: בִּלְעֲדֵי אֵ֣ לֹא יַעֲנֶה, „ohne Gott kann das Heil Pharao's nicht erwidert werden," wo das אֵת überflüssig stand. Dieser Zusatz des לֹא erhielt sich auch noch später, als man schon zu בִּלְעֲדֵי und zu יַעֲנֶה zurückkehrte, und man nahm es: ohne mich wird Gott nicht erwidern etc., d. h. nur durch mich wird Gott Dir die Deutung zukommen lassen; so Aquila: *ἄνευ ἐμοῦ οὐκ ἀποκριθήσεταί ὁ θεός* und das j. T., etwas paraphrasirend: בר מיני לא אית גבר דמשר חלמין ברם מן קדם יי יתותב שלמא דפרעה. Endlich warf man das לֹא wieder aus, aber konnte noch immer nicht die einzig richtige Erklärung finden. Man kehrte nämlich entweder zur Auffassung der 70 und Sam. zurück, nur dass man nun bei fehlendem לֹא den Satz fragend nahm, wie es der Syrer thut, oder man übersetzte: ohne mich wird Gott erwidern etc., d. h. Gott wird dir auch ohne mich die Deutung angeben, wie Hieronymus *(in quaest.)*, oder, da doch die Deutung nicht durch einen Andern als Joseph verkündigt wurde, man trennte bei בלעדי und übersetzte es: nicht ich, (sondern) Gott wird etc.; so Symmachus, Onkelos und die Accente, welche diese Trennung so scharf hervorhoben, dass sie bei diesem Worte (st. bei לאמר) die Pause machten, so dass בלעדי punctirt wurde.

1. Mos. 42, 1 übersetzen j. T. und Syrer die LA. des Sam. תִּתְרָאוּ und 2. Mos. 14, 25 übersetzen 70 und Syrer die LA. des Sam. וַיָּאַסְרוּ, offenbar auch T. j. I, wo ונסר blos Druckfehler ist für ואסר, während Sym. und T. j. II unsern Text wiedergeben.

2. Mos. 22, 24 liest der Sam. עני ohne Art., d. h., wie es die samaritanischen Uebersetzer richtig wiedergeben: עָנִי עַמֶּךָ, der Arme Deines Volkes, ebenso T. j. I ענייא

(*ושמא, und den Text ohne Art. giebt auch die bab. Gem. Mezia 71 a zu der Deutung, welche die Mech. an diese Worte knüpft, nämlich: עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין, während T. j. II nach unserm Texte corigirt מסכינא לעימכון.

2. Mos. 40, 3 übersetzt das j. T. mit dem Sam. הכפרת f. השרכת (dieses heisst im j. T. immer סרגודא), während unsere LA. in einer drei Male (Sotah 37 a. Sebachim 62 a und 98 a) wiederholten Baraitha und sonst in der bab. Gem. (Sukkah 7 b) vorkommt. Nach beiden Lesarten fehlt hier etwas im Vergleiche mit V. 20 und 21; es ist nämlich entweder nicht die Rede von dem Deckel der Lade oder nicht von dem Vorhange. In diesem Gefühle haben die 70, welche hier unserer LA. folgen, in V. 20 die Worte ויתן את הכפרת על הארן מלמעלה ganz zurückgelassen. Ja, sie haben sogar in der Vorschrift 26, 34 das Wort הכפרת in השרכת umgewandelt. Damit ist jedoch dem Uebelstande nicht abgeholfen, da der Deckel doch nicht fehlen durfte und wir ebensowohl in 40, 3 die Vorschrift, den Deckel über die Lade zu legen, wie in V. 20 deren Ausführung mit Recht erwarten. Sehen wir jedoch genauer zu, so werden uns einerseits die VV. 26, 34 und 35 an dortiger Stelle ganz überflüssig erscheinen. Dort wird blos der Befehl zur Anfertigung der Gegenstände gegeben, nicht aber welche Stellung sie zu einander einnehmen sollen. Das haben nicht blos die 70 gefühlt, die daselbst כפרת in סרכת ändern, sondern auch das j. T., das Anderes umschreibt. Andererseits aber fehlen gerade diese näheren Bestimmungen in 40, 3 und vor V. 4, wo man auch die Lage des Tisches und des Leuchters angegeben finden will, wie die Ausführung V. 22 und 24 sie beschreibt. Diese Uebelstände heben sich alle, wenn man erkennt, dass die Verse 26, 34 und 35 von ihrem eigentlichen Orte versprengt sind und ihre rechte Stelle finden in der Mitte von 40, 3 vor וסכת, eine Versprengung, die freilich schon sehr früh geschehen ist, da sie von allen Uebersetzern getheilt wird.

*) Die Weglassung des Suffixes kommt auch sonst in diesem Th. vor, so z. B. 28, 11.

Man wird sich nun auch nicht wundern, wenn Aehnliches in diesem Theile des Exodus in andern Codd. in weit höherem Grade vorgekommen ist und die 70 diese andere Anordnung befolgt haben.

5. Mos. 14, 16 und 17 weicht in unserm Texte die Anordnung der verbotenen Vögel von der in 3. Mos. 11, 17 und 18 ab. Während im Levit. שלך als zweites nach כוס steht, folgt es im Deut. zuletzt als sechstes in der Ordnung. Der sam. Text liest jedoch auch im Deut. wie im Levit.; die 70 sind zwar hier unklar, doch scheinen auch sie der Anordnung des sam. T. zu folgen (vgl. Schleussner *s. v.* Ἴβις, der die Schwierigkeit nicht zu lösen weiss) und ebenso der Syrer, der jedoch Einiges auslässt. Ganz entschieden folgt jedoch dem sam. Texte das jerus. Th.; denn שלי נונא ist die Uebers. v. שלך, nicht v. ינשוף, wie in 3. Mos. 11, 17 und Onk. an beiden Orten, צדיא und קמיטא die Uebers. v. כוס und ינשוף wie im Lev. (nur sind sie im Deut. versetzt) und Onk. an beiden Orten, שורקרקא Uebers. v. רחמה wie im Lev., und ähnlich Onk. an beiden Orten ירקרקא.

5. Mos. 32, 35 verbindet der sam. T. mit dem vorhergehenden V. und liest ליום נקם ושלם st. unseres לי, und ihm folgten die 70. Aber offenbar las auch das alte palästinische Thargum so, und die Spuren davon sind in T. j. II. geblieben, das V. 34 mit den Worten beschliesst: ליום דינא ורבא, während der Anfang von V. 35: קדמי סורעניתא oder ידידי הוא נקמתא sicher spätere Correctur ist. So lag auch der Text wohl einer alten Baraitha vor, die in Sifre z. St. aufbewahrt ist: אימתי אלו ואלו (*sc.* רשעים וצדיקים) נושלין למחר כשתבא גאולה שני לי נקם ושלם; die Hinweisung auf eine bestimmte Zeit liegt aber nicht in לי, sondern in ליום.

2. Kön. 16, 18 übersetzen die 70 die Stelle, welche bei uns lautet: מוסך (מי) השבת אשר בנו, τὸν θεμέλιον τῆς καθέδρας ᾠκοδόμησεν, als hätten sie gelesen מוסד השבת בנה; Sym. und Theod. (in der syr. Hex.) fügen nur אשר hinzu. So las offenbar auch die jer. Gem. Sanh. 10, 2: וכי מה עשה אחז אלא על ידי שבנה כסא בעזרה הה"ד ואת מוסך השבת*) אשר בנו

*) So heisst es in der jerus. Hagadahsammlung des Jefeh mareh;

בבית וגו׳, Dies folgt blos aus der LA. der 70, nicht aber aus der unsrigen, die in den Jeruschalmi hineincorrigirt ist.

Am Willkürlichsten verfuhr man in den alten Exemplaren mit demjenigen Buche, welches blos gewöhnliche Volksweisheit, Sprüche enthält; in diesem Buche ersetzte man, wie aus den 70 ersichtlich, häufig den einen Spruch mit einem andern verständlicheren oder passender scheinenden, und dass Dies nicht blos das Werk des Uebersetzers war, sondern dass solche Aenderungen in den Originaltext eingedrungen waren, beweist wiederum der Umstand, dass nicht nur der Syrer, sondern auch der Chald., der doch sicher selbstständig das Original befragte, so oft mit dem Griechen Hand in Hand geht. Um bei Bekanntem nicht weitläufig zu sein, verweise ich nur auf Spr. 7, 22 (wo nach 70, Syr. und Chald. mit מוֹסָר der Satz schliesst und ein neuer mit וְאַיִל st. אויל anfängt, während Hier. unserm Texte folgt); 12, 19 (wo 70, Syr., Chald. und Hier. ועֵד lesen); das. 21 (70, Syr. und Chald. יָאֶה st. יאנה; Hier. *contristabitur* scheint unsern Text zu kennen); 13, 12, wo 70, Syr. und Chald. in der ersten Hälfte einen ganz abweichenden Text übersetzen, während Aquila und Hier. den unsrigen wiedergeben; 14, 30, wo wiederum in der ersten Hälfte sowohl die 70 als Syr. und Chald. einen andern Text übersetzen, während Hier. dem unsrigen folgt; 15, 4, wo (gegen 70 und Hier.) Syr. und Chald. bei der zweiten Hälfte gänzlich abweichen; 20, 4 (70, Syr. und Chald. מְחֹדָּף und יֶחֱרַשׁ, Sym. und Hier. wie unser T.); 21, 4 (alle alten Uebers., vgl. syr. Hex., mit Einschluss des Hier. und der Vulg. נֵר); 22, 11, wo 70, Syr. u. Ch. nach אהב noch „Gott" suppliren; 25, 20 erweitern und verändern 70, Syr. und Chald. unsern Text sehr, und selbst Sym. (vgl. auch syr. Hex.), Hier. und Vulg., die sich unserm Texte annähern, haben doch noch einen ganzen Spruch mehr; 26, 10 weichen sämmtl. Uebers. 70, Sym., Theod., Syrer, Chald., Hier. und Vulg., wenn auch unter sich nicht einig, durchaus von unserem T. ab;

---

in andern Ausgaben ist eine offenbare Correctur: אולם הכסא, allein ein solcher V. existirt nicht.

27, 16 lesen wiederum 70, Syr. und Chald. sehr abweichend, und selbst die andern griech. Uebers., worunter Aquila, stimmen, wenn auch unserm T. sich annährend, dennoch nicht ganz mit ihm überein. Mag es bei dieser kargen Lese aus einem zu reichen Gebiete genügen!

Auch zu Hiob besitzen wir ein jerus. Thargum, das zwar manche spätere berichtigende Redaction erfahren hat, uns aber dennoch an mehren Stellen einen von dem unsrigen abweichenden und mit andern alten Uebersetzern einstimmigen Text aufbewahrt. Es genüge, vorläufig zwei Stellen hervorzuheben. 31, 34 liest der Codex der hies. Maria-Magdal.-Bibliothek vom J. 1238 im Tharg. zum Schlusse des V.: וכר נש דלא אפיק מעלנא, übereinstimmend mit Syrer und 70 (welche den Satz etwas umschreiben), d. h.: וְאָדָם לֹא אוֹצִיא פִיהוּ; in unsern Ausgaben ist das Th. corrigirt. 34, 6 übersetzt das Tharg. das Wort אֱנוֹשׁ, die 70 lassen das Wort ganz weg, der Syrer, welcher den V. auch abkürzt, scheint jedoch wie das Th. gelesen zu haben, und erst Theod. fügt den 70 unser אֱנוֹשׁ an.

Zu diesen erleichternden und erklärenden Lesarten gehören nun auch die Ergänzungen von Lücken. Wie tief derartige Aenderungen in die alten Codices eingedrungen waren, mögen wieder einzelne Beispiele nachweisen:

Bekannt ist die Glosse נלכה השדה 1. M. 4, 8., welche ausser dem Sam. und den 70 auch Syr. und beide j. Th. haben, auch Aquila soll sie ausgedrückt haben, und noch manche massorethische Randnote wollte sie durch eine Piska, einen leeren Raum andeuten. So findet sich auch der Zusatz לעברים 2. Mos. 1, 22 bei Sam., 70 und j. T., und ist selbst von Onk. beibehalten worden, gegen Syr. und Gem. Sotah 12 a. So lesen das. 32, 32 Sam., 70 und j. T. nach חטאתם noch אֵל. Das. 35, 22 lesen Sam. und 70 zwischen טבעת und כומז noch עגיל, wie es 4. Mos. 31, 50 heisst, und merkwürdig setzt der späte Midr. Schemoth rabba c. 48 Ende diese LA. mit aller Entschiedenheit voraus: אמר משה לפני הקב"ה כתבת כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור הרי הביאו חמשה חח ונזם טבעת עגיל וכומז. Derartige Ergänzungen sind auch Vervollständigungen des Parallelis-

mus, welche nicht blos Sam. und 70, sondern auch in gleicher Weise das paläst. Tharg. in den Liedern anbringt. Aus der letzten Ermahnung Moses', 5. Mos. 32, genüge es auf drei Beispiele hinzuweisen. V. 9 beziehen Sam. und 70 יעקב zur ersten Hälfte und ergänzen am Schlusse ישראל, ähnlich T. j. II, das ישראל am Ende der ersten Hälfte einschiebt und mit יעקב die zweite beginnt. V. 15 fügen Sam. und 70 am Anfange hinzu: יאכל יעקב ישבע, T. j. II hat gleichfalls ואכלו und ein anderes ergänzendes Wort ist bei ihm: ומרדו; dieses וימרד sowie שבע scheint auch Sifre im Auge gehabt zu haben, wenn er (nach LA. des Jalkut) sagt: לפי שבען הן מורדין. Ebenso erweitern V. 43 die 70 und T. j. II den Anfang zu einem parallelen Doppelgliede. — Für den Segen Jakob's wählen wir nur eine Stelle, nämlich 1. Mos. 49, 26. Eine alte LA., die der Sam. und die 70 aufbewahrt haben, ist ברכת אביך וְאִמֶּךָ גברו על ברכת הָרֵי עד תאות. Die Segnungen (von Seiten) deines Vaters und deiner Mutter übersteigen die Segnungen ewiger Berge, die Lust (oder die Gränze) der Hügel der Urzeit etc." Den Bergen entspricht hier offenbar der Vater und den Hügeln die Mutter, wie T. j. II ausdrücklich sagt: ...אבהתך מתולין לטוריא ... אמהתא דמתילין בגלימתא (vgl. beide jerus. Th. zu 4. Mos. 23, 9); die dem Joseph zu Theile werdenden Segnungen seines Vaters und seiner Mutter übersteigen die Segnungen der früheren Erzväter und Erzmütter. Die „ewigen Berge" sind nun wirklich in T. j. II stehn geblieben, aber auch das frühere „und deiner Mutter" ist offenbar in Onkelos, der in den poetischen Stellen weniger wörtlich ist, aus dem alten palästinischen Tharg. eingedrungen. In Onk. lesen wir nämlich am Ende von V. 25 die Worte: ברכתא דאבוך ודאמך, diese Worte nahmen die Redactoren des babyl. Tharg. offenbar aus dem alten paläst. Tharg., welches sie am Anfange von V. 26 hatte, und da das Wort ואמך nunmehr im Texte fehlte, so erschienen sie ihnen als eine Doppelübersetzung von ברכת שדים ורחם und sie nahmen dieselben für dieses auf, da sie irrthümlich darin die Auflösung des Bildes zu sehen glaubten und liessen die weitläufigere wörtliche Uebersetzung derselben, die wir in beiden

jerus. Thargumen lesen, weg. Für den Anfang von V. 26 aber setzten sie nochmals ברכתא דאבוך. — Da nun aber die Mutter weggefallen war, so war auch der Parallelismus der Berge mit dem Vater und der Hügel mit der Mutter nicht mehr vorhanden; die Hügel waren nun nicht mehr symbolisch aufzufassen, und so löste man das übrigbleibende Symbol der Berge auf und schrieb dafür deutlich הוני, wo natürlich dann das עד davon geschieden werden musste. ואמך mag nun allerdings alter Zusatz sein, hingegen ist die LA. הָרֵי עַד (oder הרורי) offenbar richtiger als die in unserm Texte enthaltene.

II. Eine zweite Stelle ähnlichen Inhalts ist in der babyl. Gemara Nedarim 37 b und 38 a: מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני מקרא סופרים ארץ ארץ*) שמים מצרים עיטור סופרים אחר תעבורו אחר תלך, אחר תאבף קדמו שרים אחר נוגים צדקתך כהררי אל קריין ולא כתיבן פרת דבלכתו איש רכאשר ישאל איש ברבר האלהים באים דנבנתה לה דסליטה את דהגר הוגר אלי דהגורן אלי דהשעורים הלין קריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין נא דיסלח ואת**) דהמצוה ידוך דהרורך חמש דשאת נגב אם דכי גואל הלין כתיבן ולא קריין. „Die (eigenthümliche) Lesung (einiger Wörter nach Angabe) der Soferim, die Beseitigung (des Wav an einigen Stellen) durch die Soferim, Wörter, die gelesen werden, während sie im Texte nicht stehn, und solche die im Texte stehn, dennoch nicht gelesen werden — ist alttraditionell***). Eigenthümliche Lesung nach Vorschrift der Sof. ist אֶרֶץ, (das bei vorgesetztem Artikel) אֶרֶץ†) (lautet), שָׁמַיִם und מָצְרַיִם

*) So mit doppeltem ארץ lesen sämmtl. Comm.: Raschi, Thoss. Ascher und Nissim; in unseren Ausgg. fehlt es irrthümlich ein Mal.

**) So las offenbar Raschi, auch Thoss. und Nissim, in unsern Ausgg. fälschlich זאת.

***) Wörtlich: Lehre dem Moses vom Sinai.

†) Diese Abweichung von der allgemeinen Regel war also schon damals bekannt und beruht sicher auf einem phonetischen Gesetze, indem bei häufig vorkommenden Wörtern das mit einem schwachen Patach — was hier das Segol ist — versehene Alef von dem vorausgehenden Kames verschluckt würde, wenn ein vocalisirtes Besch folgt, weshalb dann der schwache Alaut des Alef zu einem starken, einem Kames, verlängert werden musste. Daher wird auch אָרוֹן, wie das Wort auch

(die Dualform annehmen, ohne Duale zu sein). Die Weglassung des Wav durch die Soferim findet sich vier Male bei אַחַר (1. Mos. 18, 5. 24, 55. 4. Mos. 31, 2 und Ps. 68, 26) und bei משפטיך *) Ps. 36, 7 (während an allen Orten das Verbindungswav erwartet wird und früher wirklich gelesen wurde). Gelesen wird, ohne dass es im Texte sich befindet: פָּרָת 2. Sam. 8, 3; אִישׁ das. 16, 23; בָּאִים Jer. 31, 38; לָהּ das. 50, 29; אֵת Ruth 2, 11; אֵלַי das. 3, 5 und 17; diese Wörter werden gelesen, ohne sich im Texte zu finden. (Hingegen) בָּא 2. Kön. 5, 18; וְאֵת Jer. 32, 11; יְדֵךְ das. 51, 3; חמש Ezech. 48, 16; אם Ruth 3, 12, diese Wörter stehn im Texte, werden jedoch nicht gelesen." Indem der erste Theil dieses Satzes, welcher vom erwachten Bewusstsein über die grammatischen Grundlagen der Sprache Zeugniss ablegt, unsere Aufgabe hier nicht berührt, wenden wir uns sogleich zum zweiten Theile.

1. Der Bericht von den Ittur Soferim giebt die Thatsache unzweideutig an, dass an den angeführten Stellen eine ältere vulgäre Lesart mit Wav gewesen sei, und erst eine sorgfältigere Kritik das Wav beseitigt habe. Dieser Bericht wird für die drei Stellen des Pentateuchs bestätigt durch die übereinstimmende LA. des Sam., der 70, des Syr. und des jerus. Th., und 4. Mos. 31, 2 lesen wir auch so in Sifre. In Ps. 36, 7 fehlt das Wav bei den 70, jedoch hat es der Syrer, das correcte Th. in *ed.* Genua hat wieder ודינאך; bei Ps. 68, 26 aber stimmen die Uebersetzer mit unserm T. überein. Eine ähnliche Stelle führt Aruch (עטר 2) an, offenbar die Worte eines Gaon (wohl Hai's) referirend: ועד דורות קרובים להשתא הוו משתבשי וקראו ולא ישמע על פיך וסופרי מגמרי דלא מקרי כויו „bis zu den gegenwärtigen Zeiten herunter las man irrthümlich 2. Mos. 23, 13 וְלֹא יִשְׁמַע, die Soferim jedoch lehren, dass man nicht mit Wav lesen solle,"

---

im *st. absol.* heisst (vgl. 2. Kön. 12, 10 und 2. Chr. 24, 8, ferner 2. Mos. 25, 10, verglichen mit V. 23 שֻׁלְחָן) mit dem Art. su הָאָרוֹן. Vgl. meine Bemerkungen in Kherem Chemed IX S. 62 f.

*) Auf dieses Wort bezieht sich die Bemerkung, wie es richtig Aruch (im Namen des Gaon) und Ascher erklären; die Gem. führt, wie häufig, blos den Anfang des V. an.

während wiederum Sam. Syr. und j. Th. das Wav haben (bei 70 ist es undeutlich). An dieser Stelle scheint sogar die Differenz eine halachische Bedeutung zu haben. Die Mechiltha nämlich in Verbindung mit Sanh. 63 b scheint darauf hinzudeuten, dass der erste Satz „den Namen fremder Götter sollt ihr nicht erwähnen" verbietet, ein Stelldichein bei einem Götzenbilde zu verabreden, während der zweite Satz, „er werde nicht gehört auf deinem Munde," gedeutet „durch deinen Mund, durch deine Veranlassung," verbietet, einen Heiden zum Schwur bei seinem Götzen zu veranlassen. Eine andere Ansicht jedoch findet in beiden Sätzen nur das eine Verbot, den Heiden zum Schwur beim Götzen zu veranlassen. Haben nunmehr die zwei Sätze einen verschiedenen Inhalt, dann ist Wav gerechtfertigt; erklärt der letztere blos den ersteren, dann ist es überflüssig. — Diese Correctur des Wav beschränkt sich keineswegs auf diese fünf oder sechs Stellen; vielmehr giebt es eine grosse Anzahl solcher Stellen, in denen der Sam. und alle oder fast alle alten Uebersetzer, einschliesslich des j. T., und ferner viele alte Codices, welche massorethisch mit מטעין oder סבירין bezeichnet, oder von Norzi in Minchath Schai ausdrücklich angeführt werden, das Wav enthalten, während es die Mass. streicht. Zum Beispiele verweise ich nur auf die Mass. zu 2. Mos. 23, 13, ferner: 1. Mos. 31, 36. 46, 11. 2. Mos. 17, 3 und 10. 22, 29. 23, 28. 34, 20. 3. Mos. 20, 18. 4. Mos. 8, 4. 9, 21. 5. Mos. 14, 16. 29, 10. Auch umgekehrt finden sich ältere Lesarten, die, wahrscheinlich als Correctur, das Wav entbehren, während es später wieder seine Stelle einnahm. Z. B. 3. Mos. 16, 33 lesen die 70 wörtlich wie unser Text; jedoch scheint das mittlere יכפר überflüssig, und desshalb strich man, wie wir in Sam. finden, das Wav bei ועל הכהנים, so dass יכפר zu diesen bezogen werden kann, wie es Abu-Said thut, und ebenso ist die LA. der Madinchaë (vgl. Minch. Schai). Dieselbe Schwierigkeit scheint das paläst. Th. noch eingreifender dadurch zu lösen, dass es zwar das Wav übersetzt, aber יכפר zurücklässt. — Aehnliche kleine Abweichungen, auf welche entweder die Massorah durch

ihr מטעין oder מבירין hinweist oder die sonst durch Randnoten in den Codices angedeutet sind, zugleich aber durch den Sam. und die Uebers., vorzüglich das j. T., bezeugt werden, giebt es viele, und ich verweise nur auf 1. Mos. 29, 28. 38, 3. 2. Mos. 27, 3. 31, 8. 4. Mos. 13, 22. 19, 21. 5. Mos. 3, 20. 24, 5.

2. Dass wir es bei den Wörtern, welche im Texte fehlen und doch gelesen werden und umgekehrt, mit von einander abweichenden alten Lesarten zu thun haben, liegt auf der Hand; einige mögen wohl tendentiöse Correcturen gewesen sein, andere sind sicher einfache Schreibfehler, andere wieder beruhen auf verschiedener sprachlicher Auffassung. So mag 2. Sam. 8, 3 die Erwähnung des Euphrat absichtlich zurückgelassen worden sein, gerade wie man להציב in להשיב geändert hat — was Beides sowohl in 1. Chr. 18, 3 stehn geblieben ist wie von den Uebersetzern wiedergegeben wird —, weil man nicht zugeben mochte, dass ein König von Zobah in David's Zeit sich ein Denkmal am Euphrat habe errichten wollen, also bis dahin seine Macht ausgedehnt habe. Ebenso mochte man das. 16, 23 das שר gestrichen haben*), um nicht zu sagen, Achithofel's Rath sei gewesen, wie wenn man beim Worte Gottes anfrage, sondern: sein Rath sei gewesen, als wenn er beim Worte Gottes anfrage. Hingegen ist בים Jer. 31, 38 sicher nur durch die Aehnlichkeit mit dem darauf folgenden מגדל ausgefallen, während es alle Uebers. haben. Anders ist es mit לה das. 50, 29; es mag sein, dass man die Beziehung des männlichen יהי auf das weibliche פליטה auffallend fand, las deshalb פליטה, ihr Flüchtling, wodurch dann das לה überflüssig wurde, und so lesen offenbar auch 70 und Vulg. Auch in Ruth 3, 5 und 17 bestätigen die alten Uebersetzer den thalm. Bericht; die 70 übersetzen V. 5 nicht das אלי hier und V. 17 fehlt es in Vulg. Eigenthümlicher verhält es sich mit את das. 2, 11, welches, wenn auch nicht im Texte befindlich, doch nach לי nach unserem thalmud. Berichte gelesen werden soll; allein diese auf den Sinn ein-

*) Auf diese Stelle ist auch hingedeutet j. Sanh. 10, 2.

fluslose Correctur hat sich nicht erhalten, ist daher blos LA. der Madinchaë*), während die Maarbaë, also auch unser Text, das Wörtchen wieder beseitigt haben. Diese Stelle wird daher auch weder in Soferim 6, 8 noch in Massorah am Anfange des Deuteron. und zu Ruth 3, 17 angegeben; hingegen fügen beide vier andere Stellen hinzu: בני Richt. 20, 13, das offenbar blos durch das folgende בניכן ausgefallen war; כן 2. Sam. 18, 20, das ebenso vor dem ähnlichen בן ausgefallen; בניו 2. Kön. 19, 37, das Jes. 37, 38 steht, von der Chr. II 32, 21 umschrieben und von allen Uebersetzern wiedergegeben wird; צבאות Jes. 37, 32. — Von den Stellen, die im Texte stehn und nicht gelesen werden, lesen אָ (nach dem zweiten יסלח) 2. Kön. 5, 18 sicher die 70; das zweite ידך Jer. 51, 3 und das zweite ומש Ezech. 48, 16 sind offenbare Schreibfehler, und auch Ruth 3, 12 scheint אם — aber auch das vorausgehende כִּי — überflüssige Wiederholung des כי אמנם. Bei Jer. 32, 11, wo את vor המצוה stehn, aber nicht gelesen werden soll, lassen auch die alten Uebers. das Wav jedenfalls weg, nur die Vulg. giebt es wieder, und wieder ist die Eigenthümlichkeit, dass Dies blos LA. der Madinchaë ist, wie es auch der Odessaer Codex vom J. 916 hat, während es die Maarbaë, wonach unsere Ausgg., auch nicht im Texte haben. Daher fehlt diese Stelle auch sowohl Soferim 6, 9 als auch Mass. zu Ruth 3, 12. Hingegen werden an beiden Orten noch drei Stellen angeführt, an welchen אם nach כי steht, aber nicht gelesen wird, und zwar 2. Sam. 13, 33. 15, 21 und Jer. 39, 12. Dies hängt mit einer Vermischung der bibl. Sprache mit dem späteren Dialekte zusammen, die man dann erkannt und wieder beseitigt hat. Nach der Verneinung heisst nämlich כי: sondern, daher häufig לא כי: „nicht, sondern.“ In der späteren Zeit fasste man jedoch das כי in dieser Verbindung auf gleich כן und übersetzte es „nicht also,“ gebrauchte daher in der Mischnah: לא כי אלא „nicht also, sondern“ und übertrug auch so bibl. Stellen**),

*) In unserm Verzeichnisse der Differenzen heisst es bei den Mad. fälschlich: את כל אשר עשית כתיב; es muss heissen: קרי.

**) Vgl. mein Lehrbuch z. Sprache d. Mischnah [illegible] und 25.

während man in andern bibl. Stellen irrthümlich das לא in לו corrigirt zu haben scheint. So lesen 1. Sam. 10, 19 sämmtl. Uebers. mit Einschluss des Thargum: und ihr sprachet: nein, sondern einen König sollst du über uns setzen," gerade wie 12, 12; dort nun hinderte das vorausgehende לי die Correctur, hier hingegen corrigirte man לו. das in unsern Text eingedrungen. Anders corrigirte man das. 8, 9; man erhielt das לא, um jedoch dem כי die Bed. „sondern" zu sichern, fügte man das hier ganz überflüssige אם hinzu. Dasselbe ist nun der Fall in den oben genannten. Stellen, wo das כי von der Negationspartikel getrennt steht und daher nothwendig „sondern" bedeuten muss; man schob auch hier zur Verdeutlichung ein אם ein, das jedoch später bei sorgfältigerer Kritik wieder beseitigt wurde, und so giebt auch die Mass. zu 1. Mos. 24, 4 noch solche fünf Stellen an*). Eine andere Stelle, welche nur die Mass. anführt, dass את Jer. 38, 16 vor אשר stehe und nicht gelesen werde, ist ein einfacher Schreibfehler**)!

Ausserdem nun, dass hier aus der thalm. Zeit abweichende Lesarten, welche ein ganzes Wort auswerfen, bezeugt werden, erfahren wir auch durch das Schwanken zwischen der Gemara auf der einen und Soferim und Mass. auf der andern Seite, dass man bei der Aufzählung der Beispiele nicht erschöpfend zu Werke ging, sondern gerade

---

*) Daher entstand auch die irrige Erklärung zu 2. Kön. 23, 9. Dort nehmen 70 und Syr. richtig das כי אם in der Bed. „sondern wenn," die Höhenpriester durften nur in Jerusalem Opfer darbringen, wenn sie ungesäuerte Brode mit ihren Brüdern gegessen hatten, indem Dies ein Zeichen ihrer Rückkehr zum jerusalemischen Gottesdienste war. Hingegen nimmt die Mischnah Menachoth 13, 10 die Wörter כי אם zusammen als „sondern" und erklärt, sie durften kein Opfer darbringen, sondern blos Ungesäuertes, d. h. die Priestergaben, mit den Andern verzehren. Dieser Erkl. folgt die Vulg. und das Thargum. Aber nicht blos כי אם ist dann anomal, sondern, wie Reggio in Chalus I S. 96 richtig bemerkt, auch אכלו, das יאכלו heissen müsste, und seltsam würden die Priesterantheile unter der unpassenden Bezeichnung der ungesäuerten Brote zusammengefasst.

**) In Soferim fehlt auch die Stelle 2. Kön. 5, 18, scheint aber blos ausgefallen zu sein, etwa נא vor באשר (l. כא).

die nach vorliegenden Handschriften bekannten Stellen zusammenstellte. Wenn auch die Mass. — und nur sie allein — die Anzahl der Stellen bestimmt, so geben doch ihre sonstigen Bemerkungen noch Wörter an, die in einigen Codd. fehlen, in anderen stehn, nur dass sie darüber bestimmter entscheidet, während Sam. und Uebersetzungen die von ihr verworfene LA. bezeugen; man vergl. nur 2. Mos. 2, 9 und 7, 14. Es ist daher nicht im Mindesten auffallend, wenn auch sonst von Sam. und Uebersetzungen sich Wörter eingeschaltet oder ausgelassen finden, bei denen eine abweichende LA. in der Mass. nicht verzeichnet ist.

III. Hierher gehören auch die zehn Stellen im Pentateuch, an welchen ganze Wörter oder einzelne Buchstaben durch darüber gesetzte Punkte als verdächtig bezeichnet werden, und zwar: 1. Mos. 16, 5. 18, 9. 19, 33. 33, 4. 37, 12. 4. Mos. 3, 39. 9, 10 (vgl. oben S. 186). 21, 30. 29, 15. 5. Mos. 29, 28. Diese werden in verschiedenen Schriften der thalm. Literatur aufgezählt und gedeutet: Sifre zu 4. Mos. 9, 10, M. Pessachim 9, 2, b. Gem. Nasir 23 a, Baba mezia 87 a, Sanh. 43 b, Horajoth 10 b, Menachoth 87 b, Bechoroth 4 a, ferner in Ber. rabba zu den entsprechenden Stellen der Genesis, Soferim 6, 3, Aboth des Nathan c. 34, Bamidb. rabba c. 3 Ende und Mass. zu 4. Mos. 3, 39. Von 1. Mos. 19, 33 weiss auch Hieronymus, der in *quaest. in Gen.* zu dieser St. sagt: *Hebraei . . . appungunt desuper* etc. Diese Stellen sind bereits mehrfach behandelt und auch von mir an einem andern Orte besprochen*). Blos von der Mass. a. a. O. verzeichnet werden vier ähnliche Stellen aus den Propheten. Mit Punkten nämlich sind versehen die Wörter יצא 2. Sam. 19, 20, das ein Euphemismus zu sein scheint für גלה, wie es Jon. über-

*) Lesestücke aus der Mischnah S. 86 ff. Vgl. noch Schorr in he-Chaluz III. (Lemb. 1856) S. 99 und 100. Zu beachten ist noch die Stelle in Tobia's Lekach tob zu 4. Mos. 3, 39. Vgl. auch die hagg. Erklärung von 4. Mos. 21, 30 in Baba bathra 79 a: עד נפח עד שחבא אש שאינה צריכה ניפוח, wo offenbar die LA. עד נפח אש zu Grunde liegt (indem אשר unerwähnt bleibt), in den Ausgaben aber אש nach נפח zurückgelassen wurde (worauf mich Schorr aufmerksam machte).

setzt; המה Jes. 44, 9, wo 70 und Syrer abweichen; Ezech. 41, 20 הוסיכל, mit welchem Worte auch V. 21 beginnt, wo die 70 abweichen und von Symmachus (in der syr. Hexapla) nach unserm T. berichtigt werden, während Syr., Hieron. und Vulg. das Wort einmal zurücklassen und es auch von Kimchi beanstandet wird; das. 46, 22 מהקצעות, das gewiss fehlerhaft ist. Die eine Stelle in den Hagiographen, nämlich לולא Ps. 27, 13, das auch unten mit Punkten versehen ist, wird bereits von Josse (viell. dem Galiläer?), der auch die meisten pentateuchischen punktirten Stellen bespricht, in einer Baraitha Berachoth 4 a besprochen; sämmtl. Uebersetzer mit Einschluss Aquila's lassen das Wort aus, und nur das Tharg. giebt es wieder.

Aehnlicher Art sind die Buchstaben, die schwebend (תלויות), d. h. über der Zeile geschrieben sind. So wird Richt. 18, 30 das Nun in מנשה geschrieben. J. Berachoth 9, 1 und Baba bathra 109 b, dessgleichen Aboth Nathans c. 34 lesen zwar Manasse, setzen aber voraus, es sei hier wie 1. Chr. 26, 24 von einem Enkel des Moses die Rede, Midrasch zu HL. 2, 5 nimmt dasselbe an und erwähnt bereits, dass das Nun schwebe. Die Uebersetzer lesen alle: Menasse, nur Vulg. hat *Moysi*. Hiob 38, 13 und 15 steht das Ain in רשעים und מרשעים über der Zeile, und zu letzterer Stelle betrachtet die Gem. Sanh. 103 b, welche von dem schwebenden Ain spricht, die LA. רשים gleich ראשים als die richtigere in der doppelten Bed.: Häupter*) und Arme. Die Uebersetzer haben davon keine Spur; doch ist die Haltung des thalm. Berichtes der Art, dass man ersieht, es war tradit. überkommen. Anders verhält es sich mit dem Ain in מיער Ps. 80, 14. Auch dieses „schwebende"

*) Die Stelle lautet im Namen d. Simon b. Lakisch: מאי דכתיב וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר מצי מה ע׳׳ן של רשעים תלויה כיון שנעשה אדם רש מלמטה נעשה רש מלמעלה. ולא נכתביה כלל ר׳ יוחנן ור׳ אליעזר חד אמר מפני כבודו של דוד וחד אמר משום כבודו של נחמיה בן חכליה. Das erste רש ist nun ראש oder doch in diesem Sinne zu nehmen. Ist Jemand auf Erden ein Haupt geworden, so wird er im Himmel arm; man habe Dies aber nicht schreiben wollen, um David und Nehemias nicht zu verletzen. Raschi missversteht diese Stelle durchaus.

Ain wird zwar Wajikra rabba c. 13, Midr. zu HL. 3, 4, Midr. Ps. z. St. und Aboth Nathan's a. a. O. dahin gedeutet, als wäre eine andre LA. mit Alef מיאר, aus dem Flusse. Allein Kidd. 30 a wird das Ain dieses Wortes als sämmtliche Buchstaben der Psalmen theilend angegeben; es ist daher offenbar eigentlich ein grosses Ain, das anzeigt, es sei hier die Mitte des Psalmbuches, und gehört dieses Ain zur Kategorie der grossen und kleinen Buchstaben, deren Besprechung in einem besondern Excurse erfolgen soll, deutet aber keine abweichende LA. an.

An diesen thalmudischen Belegen möge es genügen, und die einzelnen Keri und Khetib, die daselbst vorkommen und bald mit unsern Ausgaben übereinstimmen, bald von ihnen abweichen, noch aufzuzählen, wäre überflüssig. Die allgemeine Erkenntniss, dass die spätere Sorgfalt ehedem dem Bibeltexte keineswegs gewidmet wurde, vielmehr Nachlässigkeit und Missverständniss ihn mannichfach verunstaltet hatten, ist hinlänglich bezeugt.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Tendentiöse Aenderungen.

Von weitgreifendstem Erfolge waren und blieben diejenigen Aenderungen, welche man absichtlich vornahm, um bei der fortgeschrittenen religiösen Entwickelung einen Anstoss an der naiven Ausdrucksweise der Bibel oder ein daraus leicht sich ergebendes Missverständniss zu beseitigen. Mit der Gründung des zweiten Staatslebens hatte das Judenthum eine grosse Aufgabe in seinem Innern zu vollziehen. Es galt, den Glauben an die Einheit Gottes und dessen nationale Verehrung, wie sie in der letzten Zeit des ersten Staatslebens und während des Exils lebendig ins Bewusstsein getreten war, als volle Lebensüberzeugung in dem ganzen Volke zu befestigen, allen Einflüssen, welche von den angränzenden Völkern, Moabiten, Ammoniten, Philistern, sich geltend machten, zu wehren, besonders

auch den Angriffen des philosophisch gefärbten heidnischen Griechenthums zu begegnen, die Bedeutung Israel's trotz seiner augenblicklichen politischen Schwäche dennoch in den Vordergrund zu stellen und seinen religiösen Nationalschatz, die überkommenen heiligen Bücher, den Inbegriff der jüdischen Lehre und Geschichte vor Missdeutung und Verhöhnung zu wahren. Wo die Selbsterhaltung so klar und gebieterisch ihre Anforderungen stellte, sah man natürlich nicht mit Aengstlichkeit auf die Erhaltung des einzelnen Buchstaben; dieser musste weichen — es erschien Dies als heilige Pflicht —, wenn er die Klarheit der Auffassung verdunkeln konnte, und in dieser Beziehung ging daher die ältere Zeit mit grosser Selbstständigkeit zu Werke; nicht nur dass sie in der Uebersetzung den Sinn oft sehr umschreibend wiedergab, änderte sie auch den Text selbst bald durch andere Aussprache, bald durch Aenderung einzelner Buchstaben, ja ganzer Wörter, um der dogmatischen Schwierigkeit oder dem das National-, Scham- oder Sittlichkeitsgefühl verletzenden Ausdrucke auszuweichen. Die spätere Zeit hatte natürlich diese Aufgabe nicht mehr in solchem Masse. Das Judenthum war schon nach seiner vollen Ausprägung durchgedrungen, hatte sich vollkommen eingelebt; der einzelne Ausdruck konnte nicht mehr wie früher Gefahren herbeiführen, nicht die Furcht vor Abfall einflössen, ja er bot kaum mehr einen Anstoss dar. Im Gegentheile erzeugte nun jenes weitgehende Verfahren selbstständiger Aenderungen, selbst wenn sie nur in der Uebersetzung vorgenommen wurden und auch nicht in den Text selbst eindringen wollten, das gerechte Bedenken, es werde das Gotteswort alle objective Sicherheit einbüssen und der subjectiven Willkür verfallen, die Gebote unter dem Einflusse einer verflüchtigenden Deutung sich in Allgemeinheiten auflösen. Innere Sektenstreitigkeiten, namentlich die Entstehung des Christenthums trugen dazu bei, diesem Bedenken den vollen Nachdruck zu geben. Man kehrte daher ehrerbietig zum Buchstaben wieder zurück und tadelte mit Entschiedenheit jenes freie Walten mit dem Texte. Dennoch hatte sich dieses Verfahren bereits so tief

eingelebt, dass der Kampf dagegen nicht immer durchdrang, und in mancher Rücksicht waren die Anschauungen so davon beherrscht, dass man selbst später noch weiter ging als die alte Zeit und daher unser Text, das Product der jüngern Anschauung, das Original zuweilen selbst da ändert, wo die Uebersetzungen es treu wiedergeben. Dieser geschichtlichen Erkenntniss müssen wir sorgfältig nachgehn, wenn wir ein richtiges Urtheil über die Gestalt des ursprünglichen Textes wie über die Abweichungen der Uebersetzungen und des massorethischen Textes gewinnen wollen.

## Erstes Capitel.

## Die Reinhaltung des Gottesbegriffs.

### A. Die Gottesnamen.

#### I. יהוה und יָהּ

Nachdem der Glaube an den einzigen geistigen Gott mühsam errungen, endlich zum innersten Eigenthume und zugleich zum unterscheidenden charakteristischen Merkmale des Judenthums geworden war, musste auch dessen scharfe Ausprägung in der Gesammtheit der Urkünden angestrebt und eine jede scheinbar abweichende Aeusserung beseitigt oder doch umgestaltet werden. Ganz besondere Aufmerksamkeit musste natürlich dem Namen Gottes zugewendet werden, welcher dem Judenthum ausschliesslich angehörte, dem Namen יהוה. Alle anderen Bezeichnungen für Gott drücken lediglich eine Beziehung, ein Verhältniss aus, in welchem Gott zur Welt und zu den Menschen steht, bezeichnen ihn nach einer ihm inwohnenden Eigenschaft als: allwaltende Macht, Herr, König, Vater, barmherzig u. dgl.; von diesem Namen allein dachte man, dass er das volle Wesen Gottes ausdrücke, ihm nach seiner ganzen Unendlichkeit, seiner unerschöpflichen Fülle und seiner Erhabenheit (als el eljon) entspreche. Ob man diesen Namen etymologisch (nach 2 Mos. 3, 14) als ewiges Sein, als den Unveränderlichen auffasste, und wie man ihn damals aussprach,

darüber haben wir keine sicheren Spuren; genug, er war der volle Eigenname Gottes, während alle anderen Gattungs- und Begriffsnamen waren. Eben desshalb aber musste dieser Name gerade in derselben Weise behandelt werden wie Gott selbst; die Erhabenheit Gottes musste auch in dem ihm eigenthümlichen Namen geachtet werden, auch er war unnahbar, unaussprechbar. Er musste desshalb an allen Stellen, wo er in der h. S. vorkommt, für die öffentliche Vorlesung durch andere Ausdrücke ersetzt werden. Die griech. Uebersetzer thaten Dies, indem sie geradezu einen der andern Gottesnamen, gewissermassen den heiligsten nach dem Tetragrammaton und in der Vierbuchstabigkeit ihm gleichen, nämlich אדני, und zwar *Κύριος*, wiedergaben. Dies ging jedoch in Palästina nicht an, da man in der Ursprache auch den Namen Adonai, wo ihn der Text nicht hatte, nicht leichtsinnig aussprechen durfte; dann aber war ja in dieser Verwechslung des unaussprechlichen Namens mit einem andern, gleichfalls häufig vorkommenden gar keine Andeutung gegeben, dass hier jener Name eigentlich gelesen werden müsse und blos durch einen andern ersetzt sei. Ein besseres Auskunftsmittel war daher dafür הַשֵּׁם zu setzen; „der Name" war ein unschuldiger Ausdruck und sagte dennoch gerade aus, es sei hier der wirkliche Eigenname Gottes gemeint, man spreche ihn blos nicht aus. So machten es die Samaritaner, die im Pentateuch so lesen und ebenso in ihren spätern Schriften, in Gedichten, den Gottesnamen schreiben, wo derselbe in dem alphabethischen Gedichte den Buchstaben Schin repräsentirte, also שמא gelesen werden soll*). Aber auch die palästinischen Juden machten es so. Sie bedienten sich dieser Umschreibung nicht blos im gewöhnlichen Leben, wenn sie Gott nachdrucksvoll bezeichnen wollten, s. B. in

*) Vgl. in den von Gesenius herausgegebenen Gedichten I, IV und VI in der Verszeile des Schin und dazu Kirchheim in Kharme Schomron S. 94 und 99, besonders Luzzatto das. S. 112 und 115. Dass auch die Nachricht Aben Esra's (Comm. zu Esth. Vorw.), die Samar. hätten im ersten V. der Gen. אשימא st. אלהים geschrieben, damit zusammenhängt, ist bekannt, vgl. auch Kirchheim a. a. O. S. 17.

Ausdrücken wie קְדֻשַּׁת הַשֵּׁם oder חִלּוּל ה׳, Heiligung und Entweihung Gottes (M. Rosch ha-Schanah 4, 5. Aboth 4, 4), sondern auch wenn sie ausdrücklich das Tetragrammaton angeben wollten (M. Berachoth 9, 5. Sotah 7, 6. Sanh. 7, 5. 8. 10, 1, Makk. 3, 6. Thamid 3, 8. 7, 2.), selbst wenn biblische Ausdrücke (Joma 3, 8. 4, 2. 6, 2) und ganze bibl. Verse, die man sprechen solle, angegeben werden (Berach. 4, 4. Sukk. 3, 9). Uebereinstimmend mit dieser stellvertretenden Bezeichnung und mit den Aeusserungen Philo's, Josephus' und Theodorets (vgl. bei Gesenius im *Thes. s. v.*) ist auch die alte Tradition, mit dem Tode Simon's ha-Zaddik hätten die Priester aufgehört im Priestersegen „den Namen" zu gebrauchen, משמת שמעון הצדיק פסקו (נמנעו אחיו הכהנים) לברך (מל׳) בשם (Thoss. Sotah c. 13 b. Joma 39 b). Diese Tradition will offenbar aussagen — und dem entspricht namentlich die LA. der Thoss. —, dass nach seiner Zeit selbst von den Priestern, ja sogar von dem Hohenpriester, und zwar auch am Versöhnungstage bei seiner feierlichsten Dienstverrichtung, der Gebrauch des Tetragrammatons aufgehört habe. Diese Tradition, welche sich trotz dem offenbaren Widerspruche mit späteren Behauptungen erhalten hat, enthält sicher eine geschichtliche Thatsache, und zwar die dass man in alter Zeit die Aussprache des göttlichen Namens selbst bei den heiligsten Dienstverrichtungen unterlassen habe. Diese alte Tradition scheint auch Abba Saul zu repräsentiren mit seiner Behauptung, der habe keinen Antheil an der zukünftigen Welt, welcher „den Namen" ausspreche nach seinen Buchstaben (Sanh. 10, 1). Allein diese Behauptung ist eben später nicht die allgemein gültige gewesen, wie denn die Thoss. (das. c. 12) diesen Ausspruch neben andern als den Zusatz Einzelner bezeichnet (הוסיפו). Vielmehr nimmt die Halachah an, wahrscheinlich im Kampfe gegen die frühere sadducäisch-zadokitische, auch von den Samaritanern angenommene Anordnung, dass der Hpr. am Versöhnungstage in dem Verse 3 Mos. 16, 30, den er seinem dreimaligen kurzen Gebete anfügte, das Tetragrammaton wirklich ausgesprochen habe (Mischnah Joma 6, 2),

mit der Bemerkung, dass Priester und Volk, sobald sie den „ausdrücklichen Namen“ (* שם המפורש) aussprechen hörten, zur Erde niederfielen; die verherrlichende Sage behauptet, man habe die Stimme des Hpr., wenn er „den Namen“ am Versöhnungstage aussprach, bis Jericho gehört (Tham. 3, 7), und die Baraitha (j. Joma 3, 4 b. 39 b.) fügt hinzu, er habe zehn Male an diesem Tage den Namen ausgesprochen. Und nicht vom Hohenpriester am Versöhnungstage allein soll „der Name“ ausgesprochen worden sein, sondern sämmtliche Priester sollen im täglichen Priestersegen (4 Mos. 6, 23 ff.) im Tempel den Namen „nach seiner Schrift“, ausdrücklich (שם המפורש, ככתבו) gesprochen haben (Sotah 7, 6. Thamid 7, 2. Sifre z. St.). Ja, die Pharisäer gingen noch weiter, sie ordneten den „Ketzern,“ d. h. den Samaritanern und Sadducäern, gegenüber an, dass man im gewöhnlichen Grusse „den Namen“ gebrauchen solle (M. Berach. 9, 5), und die Thoss. (das. c. 6) fügt hinzu: „Ehedem, wo die Lehre in Israel vergessen gewesen, hätten die Gelehrten den Namen verschluckt,“ d. h. ihn so mit andern Worten des Satzes verbunden, dass man ihn nicht deutlich vernehmen konnte, und eben dagegen trat die neuere pharisäische Anordnung auf**). Die Halachah

*) פרש heisst nur im Kal und Hifil: absondern, hingegen in Piel u. Pual: genau bestimmen, daher מְפֹרָשׁ im spätern Hebraismus und מְפֻרָשׁ im bibl. Chaldaismus: deutlich, ausdrücklich; nur das babyl. — nicht das paläst. — Targ. hat פרש auch im Pael in der Bed. absondern. Vom Gotteslästerer heisst es daher (Sanh. 7, 5), er sei nicht straffällig, עד שיפרש השם, bis er den Namen deutlich ausspreche, und den ersten Zeugen fordert das Gericht auf, bevor es das Schlussurtheil fällt: אמור מה ששמעת בפירוש, sage, was du gehört hast, deutlich, d. h. sprich die Lästerung mit ausdrücklicher Nennung des heil. Namens aus. שם המפ' heisst daher: der deutlich ausgesprochene Name Gottes im Gegensatze zu jeder für denselben üblichen Umschreibung. Wenn die Syrer das שם פרוש aufgenommen haben (*Barhebr.* zu Ps. 8, 2) und Bar-Bahlul שמא פריסא mit גניוא erklärt (Bernstein in Ztsch. d. deutsch-morg. Ges. IV S. 199), so geben sie diese Erklärung nach ihrer Auffassung; Dies darf aber nicht für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes bei den Juden genommen werden.

**) בראשונה שהיתה תורה משתכחת מישראל היו זקנים מבלעין אותה ; st. אותה muss אותו, d. h. את השם gelesen werden. Den Ausdruck

setzt also den Gebrauch des Tetragrammaton im gewöhnlichen Leben voraus und tadelt nur den Missbrauch. Den Gotteslästerer belegt sie (Sanh. 7, 5 und Sifra zu 3 Mos. 24, 11) nur dann mit der Todesstrafe, wenn er diesen Namen bei seiner Lästerung ausspricht; bevor das Schlussurtheil gefällt wird, verlangt sie, dass einer der Zeugen wörtlich wiederhole, wie er in der Lästerung vernommen. Vor dem Schlussurtheile jedoch sollten die Zeugen den Namen nicht aussprechen, sondern sich einer Umschreibung (כִּנּוּי) bedienen, und zwar nicht etwa des השם, sondern einer Verstümmelung des eig. Namens wie יוסי (oder nach LA. des Jer. und Sifra יוסה)*), gerade wie man sich bei Schwüren und Gelübden für die Ausdrücke קרבן (vgl. Jos. Alt. IV, 4, 4. Apion 1, 22. Matth. 23, 18), נויר, חרם und שבועה solcher verstümmelnden Umschreibungen bediente (Nedarim 1, 2. Nasir 1, 1). Dass die Halachah bei Ausdrücken der Gotteslästerung mit dem Aussprechen des heiligen Namens ängstlicher verfuhr und sich enger an die alte Tradition anschloss, ist natürlich, und werden wir dafür noch Belege erhalten. Vielleicht aber gehört auch diese halachische Bestimmung, die ausdrücklich nur im Namen des Josua b. Korchah mitgetheilt wird, einer jüngeren Entwickelung derselben an. In späterer Zeit nämlich, als der Sadducäismus erlosch oder doch seinen Einfluss gänzlich eingebüsst hatte, kehrte man zu mancher seiner Behauptungen zurück, die man früher im Eifer der Opposition bekämpft hatte**). Und so kam man auch wieder auf die Scheu vor dem Aussprechen des heiligen Namens zurück; man behauptete, dass wenn auch ehedem im Tempel der Hpr. und die Priester insgesammt beim Priestersegen den eigentlichen Namen ausgesprochen, dieselben dennoch

---

„den Namen verschlucken" sowie die Art, wie Dies geschah, werden wir bald noch näher kennen lernen. Die Correcturen, welche Elia Wilna mit dieser St. vornimmt, sind durchaus unnöthig.

*) Eine ähnliche Umschreibung scheint קוסם oder קסם zu sein, Sanh. c. 9 Ende.

**) Vgl. oben S. 137 A.*

ausserhalb des Tempels den Segen mit einer „Umschreibung“ gesprochen und zu sprechen hätten (Sotah, Thamid und Sifre a. a. O.). Dass diese Umschreibung nicht wie bei der Wiederholung der Gotteslästerung durch die Zeugen in einer willkürlichen Verstümmelung bestanden, ist klar, unsicher jedoch ist, ob alle anderen Namen wie Adonai, Elohim u. dgl. als solche Umschreibungen betrachtet werden oder ob eine Bezeichnung, die an sich gar nicht Gott ausdrückt, aber doch den gemeinten Namen durchblicken lässt, wie etwa השם, darunter zu verstehen sei*). Sifre a. a. O. nimmt nun die alte Tradition in der Form auf, dass man den „ausdrücklichen Namen“ nicht ausserhalb des Tempeldienstes aussprechen dürfe, ohne aber den Nachdruck darauf zu legen, wie es Abba Saul thut, dem welcher es thut, den Antheil an der zukünftigen Welt abzusprechen. Auch die Gemaren scheinen diesen Spruch zu mildern, wenn sie auch an vielen Orten (vgl. bes. Joma a. a. O.) dessen Geheimhaltung sehr einschärfen und selbst wieder darauf zurückkommen, dass auch der Hpr. in spätern Zeiten den Namen leise ausgesprochen oder gar „verschluckt“ habe, oder wunderbar ausschmückend berichten, dass wenn auch der Hpr. denselben zehn Male mit aller Kraft der Stimme ausgesprochen habe, so dass er bis nach Jericho vernommen worden sei, dennoch die Anwesenden ihn, sobald sie sich entfernt, wieder vergessen hätten! Erst spät (j. Sanh. 10, 1 b. Pessachim 50 a. Kidd. 71 a.) tritt die bestimmte Angabe auf, dass zwar יהוה geschrieben, aber אדני gelesen werde**), und nun erst war man zu der Sitte

*) Aus Schebuoth c. 4 Ende scheint hervorzugehn, dass alle in der Bibel für Gott gebrauchten Namen nicht „Umschreibung“ sind, vielmehr diese nur in einer blos andeutenden Bezeichnung gefunden wird, hingegen scheinen die Gemaren das. sowohl die M. als auch Sifra zu 3 Mos. 24, 11 dahin aufzufassen, dass alle Gottesnamen ausser יהוה „Umschreibungen“ seien. Ueber כנוי und כינוי vgl. noch unten.

**) Was in einigen Stellen der bab. Gem. von einem aus 12 oder 42 Buchstaben bestehenden Gottesnamen gesprochen wird, scheint blos ein Missverständniss zu sein, das dadurch entstanden ist, dass man eben die vielen widersprechenden Aeusserungen, wonach bald das Tetragramaton gesprochen worden sei und werden solle, bald wieder dessen

gekommen, welche die Alexandriner schon in ältester Zeit in ihre Uebersetzung eingeführt hatten, die aber sicher früher in Palästina für das Original nicht durchgedrungen war.

Erst durch die Punctatoren, die allerdings einem zu ihrer Zeit bereits feststehenden Brauche folgten, wurde es allgemein, überall wo יהוה steht, אֲדֹנָי zu lesen. Wäre Dies schon früher Sitte gewesen, so würden die alten Nachrichten, welche von Wörtern handeln, die anders zu lesen sind, als sie geschrieben werden — die wir später noch genauer betrachten werden —, auch über die andere Aussprache dieses Wortes Bestimmungen getroffen haben, es würde mit Khetib und Keri bezeichnet worden sein, ja es würde sich in den Schriften ausser dem Pentateuch allmälig die alte Schreibung ganz verloren haben. Unser Text hat hier wieder im Ganzen durch den Kampf gegen ein älteres willkürlicheres Verfahren seine ursprüngliche Gestalt gewonnen; doch bleibt es nicht unwahrscheinlich, dass dennoch an einzelnen Orten gegenwärtig andere Namen stehn, wo ehedem das Tetragrammaton sich fand. Besonders aber mussten solche Stellen zu irgend einer Art von Umschreibung antreiben, wo von einer Gotteslästerung die Rede ist. Wenn dem David eine Schmähung (נאץ) Gottes vorgeworfen wird (2 Sam. 12, 14), so klang Dies zu hart, und man schob ein אֹיְבֵי ein, wodurch das gerade Gegentheil ausgedrückt wird, D. habe die Feinde Gottes geschmäht, während man doch aus dem Zusammenhange den richtigen Sinn herausliest und die Uebersetzer zu der gezwungenen Deutung die Zuflucht nehmen, D. habe damit die Feinde Gottes zur Schmähung veranlasst. An andern Orten, namentlich in Bezug auf Naboth, den durch die Verschlagenheit der Isabel Ermordeten, und auf Hiob wird das „Fluchen," das ihnen trüglich beigelegt oder gegen ihren Willen zugemuthet wird, in das gerade Gegentheil „Segnen" בָּרַךְ

---

Aussprache verpönt und als das höchste Geheimniss behandelt wird, dahin ausgleichen wollte, jenes gelte von dem vier-, dieses von einem noch heiligeren 12- oder 42 buchstabigen Namen.

umgewandelt. Die falschen Zeugen, von Isabel gemiethet, sollten allerdings aussagen, Naboth habe Verwünschungen gegen Gott und den König ausgesprochen, und sie thaten Dies auch (1 Kön. 21, 10 und 13). Allein Naboth war ja in der That unschuldig, es hinderte daher, selbst im Munde solcher Zeugen ein Solches von ihm auszusagen, und man änderte den Ausdruck*). Von Hiob setzt Satan voraus, er werde im Uebermasse des Leides Verwünschungen gegen Gott ausstossen (Hiob 1, 11. 2, 5), seine Frau macht ihm in der Verzweiflung wirklich diese Zumuthung (2, 9), Hiob aber täuscht die Voraussetzung jenes (1, 22) und weist diese hart zurück (2, 10). Vom frommen Dulder nur vermuthungsweise Derartiges auszusagen, verletzte das Ohr, und der Ausdruck ward umgewandelt. Wenn Hiob selbst in frommer Aengstlichkeit, seine Kinder möchten bei ihren Festgelagen in Uebermuth geringschätzig über Gott gedacht haben, sie durch Opfer entsühnt (1, 5), so musste dem Hörer selbst diese Vermuthung über die Söhne dieses Frommen störend sein, und der Ausdruck ward in gleicher Weise gemildert**). Aber auch selbst wenn die Rede nicht von Frommen ist, der Ausdruck vielmehr an sich durch die unmittelbare Verbindung des „Fluches" mit dem Gottesnamen in den Hörern ein Grauen erweckte, wurde der Versuch gemacht, auf gleiche oder verwandte Weise

*) Vielleicht wollte man hier gerade recht entschieden hervorheben, dass אלהים wirklich Gott bezeichne und nicht etwa einen Götzen, wie man es im Munde der Isabel vermuthen könnte, vgl. unten.

**) Dass in sämmtlichen bisher angeführten Stellen, wie vielfach angenommen wird, die Aenderung unmittelbar von dem Schriftsteller herrühre, der selbst den Ausdruck in seiner Darstellung milderte, ist nicht wahrscheinlich. Die Vfr. des Samuel, der Könige und des Hiob, die nicht einmal Redner waren, ihre Schriften nicht dem Volke vortrugen, sondern sie sogleich niederschrieben, konnte dieser Ausdruck nicht verletzen, und wäre es der Fall gewesen, so hätten ihnen weit bessere Mittel zu Gebote gestanden, als gerade das Umgekehrte zu sagen. Die Analogie mit den folgenden Stellen, in denen die Aenderung gewiss nicht dem Schriftsteller zugeschrieben werden kann, weist vielmehr auf eine spätere, überhaupt ängstlichere und namentlich wegen der Vorlesung vor dem Volke bedenkliche Zeit hin.

den Ausdruck des Fluches zu mildern, ein Versuch, der Spuren zurückgelassen, ohne durchgedrungen zu sein. Wenn von dem Bösewichte, dem Raubgierigen gesagt wird, dass er ohne Glauben an Gott, um ihn sich nicht kümmere, ja ihn schmähe (וּבֹצֵעַ נִאֵץ יְיָ, Ps. 10, 3), so war dieser unmittelbare Anschluss des Schmähwortes an den Gottesnamen so störend, dass man das נאץ gleichfalls in ברך umwandelte; doch drang hier, wo ja eben vom Bösewichte die Rede ist, diese Aenderung nicht ganz durch, vielmehr blieb neben ihr die ursprüngliche Lesart, und wir lesen nun beide Wörter neben einander*). Wo das נאץ von dem Gottesnamen durch ein anderes Wort getrennt ist, wie V. 13, oder wo Gott nicht geradezu genannt, sondern durch ein Suffix ausgedrückt ist, fand man keinen Anstoss, und der Ausdruck blieb ohne Aenderungsversuch. Eine Zeit lang scheint sogar in einer Stelle eine Aenderung herrschend gewesen zu sein, die dann wieder spurlos verschwunden ist. In 4 Mos. 15, 30 wird nämlich von dem gesprochen, der kecken Ungehorsam gegen Gott beweist, und von ihm ausgesagt: את יי הוא מגדף. Hier ist nun zwar nicht von Gotteslästerung im eigentlichen Sinne die Rede; allein גִּדֵּף ist gerade später der bestimmte Ausdruck geworden für: Gott lästern (vgl. z. B. Sanh. 7, 5. Kheritboth 1, 1 u. 2), wie er auch im Syrischen dafür feststeht. Mag es nun sein, dass man überhaupt Scheu trug, einen solchen Satz vorzulesen, wo es nicht geradezu wegen einer Gesetzbestimmung nöthig war, oder dass man es hier hart fand, einen jeden widersetzlichen Ungehorsam als Gotteslästerung zu bezeichnen: genug, man hatte das Wort corrigirt in מְנַגֵּד, wenn auch dieses Wort im Kal ein Hapaxlegomenon ist, im Piel gar nicht vorkommt und der Sinn desselben: wegschaffen, wegschaufeln hier ganz unpassend ist. So lesen offenbar alte thalm. Autoritäten, welche den Ausdruck mit „Ausleeren der Schüssel" erklären (Sifre z. St., j. Sanh. 7, 10. b.

*) So mag auch die erste Vershälfte eine derartige Aenderung erfahren haben, welche wirklich durchgedrungen ist, indem st. unseres הלל ein ursprüngliches חלל oder קלל zu vermuthen ist.

Kherith. 7 b), und damit hängt offenbar zusammen, dass ältere Lehrer für den Gotteslästerer, wenn er nicht gewarnt worden, nicht die Strafe der Vertilgung durch Gott (כרת) und beim unvorsätzlichen Begehen kein Opfer bestimmen, weil sie keine Schriftstelle dafür haben, indem sie in der unsrigen מגרף lesen und sie auf den Götzendiener beziehen, als Grund aber dafür annehmen, Gotteslästerung sei eine blos in Worten und nicht in Thaten bestehende Sünde (M. Kher. 1, 2), während Akiba, zur alten LA. zurückkehrend, den Lästerer auch in den angegebenen Fällen mit Strafe belegt (Thoss. Kher. Anf., b. 7 a u. b.) *). Eine derartige Buchstabenverwechslung ist offenbar bei einem ähnlichen Falle durchgedrungen. Zach. 11, 8 lesen wir נפשם בָּחֲלָה בי, und der Sinn soll offenbar sein: ihre Seele hat Ekel an mir; Dies heisst aber nur בָּעֲלָה (Jer. 3, 14. 31, 32), das syrische בחילא, welches Ferrarius ohne Beleg aufstellt und Gesenius vergleicht, ist sehr verdächtig. Vielmehr heisst בחל nur von Früchten: aufblühen, in der Entwickelung sein, die der Reife vorangeht (M. Schebiith 4, 7. Maas. 1, 2) und daher auch לָחֵל bildlich von der Jungfrau in diesem Mittelzustande (Niddah 5, 6). Die Gemara, welche zu letzter St. auf unsern V. verweist, kennt auch nur diese Bed., ebenso Aquila und Symmachus, welche unsere LA. haben und dafür *περικάζω* und *ἀκμάζω* setzen; auch Spr. 20, 21 heisst die gute LA. des Khethib מבחלת, in vollem Wachsthum begriffen sein. Also בחל ב heisst nicht: Ekel empfinden, sondern בעל ב, und man hat dieses Wort, das

*) Raschi zu Kher. 7 b ahnt das Richtige in den Worten: ר׳ מחחלפת ברי׳. In Sifre ist גרות fehlerhaft für גרפת, gerade wie in Jalk. z. St., der die Gem. abschreibt, גירפת es ist, wie schon am Rande bemerkt ist; diese abweichenden LA. beweisen, dass man eine Schwierigkeit gefühlt hat. Am Deutlichsten findet es sich in der Stelle der j. Gemara ausgesprochen; ihr ist offenbar der Lästerer und Götzendiener ganz gleich (כך המגרף והעובר עבודה זרה וכו׳), dennoch ist ihr die Anwendung des Verses auf den Götzendiener auffallend und sie findet sie nur begründet durch die Erklärung des Aasschaufelns, so dass nothwendig in ihr zu lesen ist: ולא מ ג ר ף כתוב, das aus Missverständniss in מגרף corrigirt wurde.

in unserer Stelle wirklich stand und das von andern Uebersetzern umschrieben wird, geändert, um den verletzenden Ausdruck zu beseitigen.

In allen diesen Stellen ist das Wort, welches fluchen und schmähen bedeutet, und nur in der ersten das Object geändert, indem zum Gottesnamen ein Zusatz gemacht wird, der die Lästerung ganz von ihm abwendet. Dem ähnlich ist es bei den Söhnen Eli's. 1 Sam. 3, 13 wird nämlich dem Eli die Androhung Gottes durch Samuel verkündet, dass sein Haus bestraft werde, weil er gewusst habe, dass seine Söhne fluchen und er ihnen doch nicht gewehrt habe. Wem seine Söhne fluchten, wird in unserem Texte durch להם bezeichnet, was sich aus dem Zusammenhange der Stelle offenbar als unrichtig ergiebt. Wirklich haben die 70 θεόν, was auf die LA. אלהים schliessen lässt*), von welchem Worte man dann nur die schwachen Buchstaben Alef und Jod wegwarf; die Uebersetzung des Syrers mit לעמא zeigt gleichfalls die absichtliche Umschreibung einer verletzenden Lesart, und ausdrücklich wird von den Baraitha's und den rabb. Erklärern diese Stelle unter den von den Schreibern geänderten Stellen (תקון סופרים) — die wir bald besprechen werden — aufgezählt. Lag in dem Satze מקללים אלהים an sich schon Aufforderung genug zur

*) Die gewöhnliche Annahme, im Texte habe ursprünglich לִי gestanden, widerlegt sich nicht nur durch die Uebersetzung der 70, die dann ἐμέ gesetzt haben würden, sondern auch durch den Sprachgebrauch. קלל wird nämlich mit dem Acc., nicht mit ל construirt, und so ist auch לי falsch, es müsste vielmehr אותי heissen. Hierin liegt aber auch eine schlagende Widerlegung der Meinung, dass der Schriftsteller selbst die Umschreibung gemacht habe. Dieser würde offenbar seine Umwandlung nicht sprachwidrig gemacht, er würde אוֹתָם geschrieben haben; nur ein späterer Corrector, der nicht mehr ein solch scharfes Sprachgefühl hatte und den die Rücksicht leitete, möglichst wenig an den vorliegenden Buchstaben zu ändern, konnte להם schreiben, und er wählte es vielleicht um so lieber, damit dem Tieferblickenden alsbald klar werde, es sei hier eine Aenderung vorgenommen. — Ueber einen ähnlichen Versuch, אלהים in להם oder אֲלֵיהֶם zu corrigiren, vgl. später bei וְנִגַּע אלהים 2 Mos. 2, 25 in Betreff der 70.

Aenderung, so drängte hier noch dazu die Persönlichkeit der Söhne Eli's. Waren diese auch nicht die später begünstigte Linie, so blieben sie doch Priester, von denen man solche Schandthaten gerne abwälzen mochte. In der thalmud. Literatur wird der Versuch, dieselben zu entschuldigen oder doch ihre Fehler zu mildern, mit aller Entschiedenheit gemacht und so weit gegangen, den als einen Irrenden zu bezeichnen, der glaube, die Söhne Eli's hätten gesündigt (die Stellen sind zusammengestellt in Minchath Schai zu 1 Sam. 2, 22), ein ähnliches Verfahren finden wir bei den Uebersetzern; so lassen die 70 in 1 Sam. 2, 22 die letzte Hälfte des V. von ואת an ganz zurück, der Syrer mildert das ישכבן, indem er es mit מצערין wiedergiebt, während in den Thalmuden bald יְשַׁכְּבוּן gelesen wird, wodurch die Sünde ganz von ihnen weg und auf Fremde gewälzt wird, bald יִשְׁכְּבוּ, so dass nicht beide Söhne Eli's, sondern nur einer derselben schuldig gewesen, woher sich auch wohl bei uns die defective Schreibung herschreibt, ebenso V. 24 die LA. מעברים versucht wird, während auch die 70 ändern und der Chald. umdeutet, und selbst unsere LA. scheint eine gemilderte. So lassen die 70 V. 32 ganz zurück, und in V. 33 ist auch das לא verdächtig. Bei diesen und noch anderen Versuchen zur Umarbeitung dieses Abschnittes kann es nicht auffallen, dass dasselbe auch in dem besprochenen Ausdrucke 3, 13 ausgeführt wurde. — Wo die Stelle nicht eine Erzählung, sondern eine gesetzliche Vorschrift enthält, da durfte man freilich den Text nicht so ändern, dass der Sinn dadurch alterirt würde, aber die Erklärung, sowohl die Uebersetzungen als die ältere Halachah, suchte die Härte zu mildern. 2 Mos. 22, 27 (28) heisst es nämlich: אלהים לא תקלל, und die Zusammenstellung mit נשיא mag freilich andeuten, dass hier unter „Gott" das Gericht zu verstehen sei, welches zuweilen unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird; jedenfalls wird aber dem Wortausdrucke nach das Gericht mit Gott identificirt und vor Gottesfluch gewarnt. Die 70 übersetzen hier: θεούς und lenken damit vom Fluche Gottes ab. Bekanntlich fassen Philo und Josephus diese Uebersetzung dahin auf, dass man auch frem-

den Göttern nicht fluchen dürfe; hingegen erklärt Theodoret ihre Worte dahin, dass sie darunter die Richter meinten und beruft sich darauf, dass Symmachus und Aquila θεοί setzen, wo sicher das Gericht darunter gemeint ist (2 Mos. 21, 6). In der Sprache der 70 ist zwar der Gebrauch des θεοί für Gericht nicht nachgewiesen, um so sicherer ist aber, dass man in Palästina die Stelle so auffasste. Nicht nur das palästinische Thargum und der Syrer übersetzen so, sondern auch die alte Halachah und deren Repräsentant Ismael deutet es so, während die jüngere Halachah mit Akiba erst wieder zur buchstäblichen Auffassung zurückkehrt (Mechiltha z. St. *) j. Sanh. 7, 9. b. 66 a vgl. 56 a). Und trotzdem, dass die Halachah nun diese Deutung sanctionirte, war man dennoch zaghaft, dieselbe für die Uebersetzung zu adoptiren, Onkelos bleibt dabei, es mit „Richter" wiederzugeben, und die Massorethen waren schwankend (Sefer Thorah 4, 5. Soferim 4, 5). — In einer anderen Art behandelte man eine andere gesetzliche Stelle, bei welcher die Deutung nicht zweifelhaft sein konnte und eine Verwischung der Auffassung nicht thunlich war. 3 Mos. 24, 10—16 wird von dem Manne erzählt, der, Sohn einer Israelitin und eines Aegypters, Verwünschungen gegen Gott aussprach, und es wird dabei die gesetzliche Bestimmung gegeben, dass ein solcher gesteinigt werde. Es ist hier von Verwünschungen der härtesten Art die Rede, wie sie mit נקב bezeichnet werden, und zwar indem Gott dabei mit dem Tetragrammaton genannt wird. Es ist das Härteste, was gesagt werden kann und musste dennoch dem Hörer so vorgeführt werden. Hier bot sich nur die eine Auskunft dar, von der wir beim Beginne dieser Untersuchung ausgegangen sind; was man allgemein in Beziehung auf die Aussprache des Gottesnamens that, das wandte man hier auch

*) In unseren Ausgaben der Mech. — und ihnen folgt Sefer Thorah a. a. O. und LA. des Agudah in Sof. — ist hier Ismael mit Akiba verwechselt; die richtige LA. hat Jalkut z. St. Mit Akiba stimmt sein Schüler (vgl. Khilajim 4, 8. Ber. r. c. 61) Elieser b. Jakob (Sanh. 66 a) und Simon b. Jochai (Sof. a. a. O.).

alsbald für den Text an, man setzte für den Gottesnamen יהוה, dieses Wort, das gar nichts Göttliches besagte und dennoch aufs Bestimmteste das Tetragrammaton ersetzte. Man ging bei dieser Aenderung mit vieler Feinheit zu Werke. Bei der Hauptstelle, am Anfang von V. 16, liess man den Gottesnamen stehen, aber man setzte zwischen ihn und נקב noch das שם hinein. Bei der Erzählung hingegen V. 11 und bei der Wiederholung in V. 16, welche das bereits gegebene Gesetz für Alle ohne Ausnahme feststellt, liess man den eigentlichen Namen Gottes weg und ersetzte ihn durch יהוה (wie der Sam. auch in V. 16 liesst) oder שם, wie wir an letzterer Stelle lesen. Diese Lesarten waren offenbar nicht die ursprünglichen. יהוה ganz absolut für Gott zu setzen, ist durchaus unbiblisch, noch mehr שם ohne Artikel, das sogar sprachwidrig ist und nur absichtlich bei der Correctur so gesetzt sein kann, um auf eine solche hinzuweisen. Aber נקב oder קבב wird auch nie mit שם gebraucht, das der Person, welche verwünscht wird, vorgesetzt würde, wie es in V. 16 Anf. geschieht, und auch Dies ist daher eine spätere Milderung. Ein Theil der Uebersetzer geht noch weiter und deutet, ausser den bezeichneten Aenderungen, auch noch das נקב um, indem sie es mit „aussprechen" übersetzten, nicht als fassten sie es wirklich so auf, sondern eben um die Blasphemie nicht auszudrücken, eine Aengstlichkeit, die das palästi. Th. nicht theilt.

Wir sind hiermit wieder zur Scheu gelangt, welche die Aussprache des Tetragrammaton einflösste und welche veranlasste, im Lesen dasselbe ganz zu verschlucken oder dafür bald אדני bald השם zu wählen, eine Sitte, die eine Zeit lang bekämpft, dann doch allgemeiner wurde und in einer Stelle aus Gründen der Ehrfurcht sogar in den Text eindrang, von den Uebersetzern aber durchgehends festgehalten wurde. Aehnlichen Versuchen begegnen wir bei dem Namen יה, der Hälfte des Tetragrammaton. Es ist ganz natürlich, dass man auch Scheu trug, diese Hälfte des unaussprechlichen Namens durch Aussprache zu profaniren; das Wörtchen durch ein anderes zu ersetzen, ging schwer an, um so leichter aber war es, die einzelne Sylbe zu „verschlucken,"

d. h. sie mit dem vorhergehenden Worte so untrennbar zu verbinden, dass der Hörer ganz darüber unsicher wurde, ob hier gar ein Gottesname verlesen worden, und Dies drang so tief ein, dass man im Texte selbst diese Aenderung — die freilich erst eine Aenderung ward, als man die Wörter im Allgemeinen zu trennen begann — vornahm und die Behauptung aufstellte, es sei hier wirklich gar kein Gottesname vorhanden. Dieses, zwar den Buchstaben nicht berührende, aber den Inhalt um so wesentlicher umgestaltende Verfahren wurde zwar später in seiner allgemeinen Anwendung wieder beseitigt, liess aber doch so deutliche Spuren und Traditionen zurück, dass wir in seiner Beurtheilung auf vollkommen historischem Boden stehen. Betrachten wir zuvörderst die thalmudischen und massorethischen Angaben, bevor wir das der älteren Anschauung entsprechende Verhalten des Samaritaners und der 70 in's Auge fassen. In j. Megillah 1, 9 und Sukkah 3, 10, ebenso Soferim 5, 10 ist eine Meinungsverschiedenheit, ob הללויה, dieses so häufig in den Psalmen vorkommende und dadurch in den Gebeten so übliche Wort, als zwei Wörter oder als eines zu betrachten sei, und die Ansicht, welche sich für die Zusammengehörigkeit entscheidet, gestattet demgemäss auch, dass יה darin ausradirt werden dürfe, was bei einem Gottesnamen nicht geschehen darf. Diese Meinungsverschiedenheit wird in b. Pessachim 117 a wiederholt und gemäss der Ansicht, welche הללויה als ein Wort betrachtet, die Erklärung dafür gegeben, es bedeute (nicht: lobet Gott, sondern) lobet (ihn) sehr, mit allem möglichen Lobe, wie man solche Zusammensetzungen mit Gottesnamen findet, um etwas Ausserordentliches auszudrücken: אַרְזֵי אֵל, עִיר גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים u. dgl. In letzterer Thalmudstelle wird ferner die enge Verbindung des יה mit dem vorhergehenden Worte nach Einigen auch auf andere Zusammensetzungen übertragen, und zwar nicht blos auf den Eigennamen יְדִידִיה, sondern auch auf כֵּסִיה (2 Mos. 17, 16) und בַּמֶּרְחַבִיה (Ps. 118, 5). Noch weiter geht die Massorah zu 2 Mos. 17, 16, welche ausser den bereits genannten Beispielen und neben noch einigen Wörtern, bei welchen das יה wirklich blos Endung ist und nicht von

einer Zusammensetzung mit dem Gottesnamen herrührt, also mit Recht verbunden ist und unserem Gebiete nicht angehört (כְּעֹטְיָה, הַיְהוּדִיָּה), und noch mehren Eigennamen, bei denen wiederum die volle Verschmelzung nicht auffallen kann (בזיותיה. בתיה. יערשיה. ענתתיה), noch מַאְפֵּלְיָה (Jer. 2, 31) und שַׁלְהֶבֶתְיָה (HL. 8, 7) als untrennbar aufzählt; zugleich aber bemerkt sie, dass in allen diesen Wörtern das He am Schlusse ohne Mappik aspirirt auszusprechen sei, so dass hiemit יה entschieden seine Bedeutung als Gottesnamen einbüssen und lediglich als Endung erscheinen soll. Nur bei כסיה ist nach der Mass. ein Streit der Schulen, ob es zwei Wörter bilde oder ein Wort sei (vgl. noch Norzi z. St.), während die alte Pentateuchrolle, welche Pinner (Prospectus S. 5) beschreibt, es zu einem Worte verbindet. Man sieht, dass die Aengstlichkeit in Beziehung auf diesen Namen eine traditionelle war, aber allmälig wich. Dies beweist der Streit in den Meinungen, namentlich auch die Haltung der Handschriften und Ausgaben des Textes. In מאפלְיה und שלהבתְיה, wo auch der Sinn der alten Anschauung entspricht, stimmt unser Text nicht minder als die Uebersetzungen derselben bei, und bei letzterem combinirten Worte gehen die Accente sogar so weit, dasselbe zu einem von dem vorhergehenden אֵשׁ abhängigen Adjectiv zu machen, wie bereits Raschi richtig bemerkt. Anders bei anderen Stellen. Während 70 und Syrer bei במרחב יה den Gottesnamen gänzlich ignoriren, wenden sich unsere Ausgaben mehr der Theilung und der Mappikirung des He zu (vgl. Norzi, dagegen Heidenheim). הללויה wird bei den 70 zu einem unübersetzten Worte, was dann in alle Sprachen eingedrungen, hingegen geben es andere griechische Uebersetzer mit *αἴνετε τὸν κύριον* (Montf. zu Ps. 104), andere mit *δόξα* (Schleussner s. v.); der Syrer lässt es wieder zurück, unsere Ausgaben weichen darin von einander ab, ob es als ein Wort oder als zwei durch Makkef verbundene Wörter geschrieben werden soll, versehen aber jedenfalls das He mit Mappik. Auch an anderen Orten sind Spuren dieser alten Anschauung im Texte übrig geblieben. So ist z. B. Ps. 102, 19 יהלל־יה und 130, 3 תשמר־יה durch Makkef ver-

bunden (an letzterer Stelle lässt der Syrer den Gottesnamen ganz zurück), ebenso nach ed. Genua חסין יה Ps. 89, 9, wo יה wieder im Syr. fehlt, und תהלל יה Ps. 150, 6; gerade dieser engen Verbindung entgegenwirken will das Pessik, das die Mass. an ersterer Stelle verzeichnet. Ebenso will eine andere Bemerkung der Mass. (zu Ps. 94) für vier Stellen gegen die Verschluckung, wo sie phonetisch unterstützt würde, warnen, indem sie angiebt, das Jod in יה sei mit Dagesch versehen, d. h. es sei als selbstständige Sylbe zu betrachten*), und zwar Ps. 94, 7 (wo ein Makkef), 12. 118, 5. 18, wo Wörter vorausgehen, die den Ton auf der penultima haben und in den zwei letztern Stellen gar mit einem Chirek und Jod endigen und daher leicht Veranlassung zur Verschluckung geben. Indem wir nun sowohl die Spuren als auch die ausdrückliche Bekämpfung dieser alten Auffassung in unserem Texte wahrnehmen, wird es uns begreiflich sein, wenn wir dieselbe bei dem Samaritaner und in der pentat. Uebers. der 70 (in den anderen Büchern übersetzen sie יה durchgehends mit κύριος oder θεός) schärfer ausgeprägt finden. Daher liest der Sam. 2 Mos. 17, 16 כִּסָּא und ihm folgt der Syrer, ähnlich die 70, welche übersetzen: ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ, also כַּסְיָה oder כִּסְיָה (gleich עַטְיָה) lesen. Aehnlich finden wir es 2 Mos. 15, 2; der Sam. liest וזמרתיה als ein Wort und demgemäss übersetzen die 70: βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς (umschreibend) ἐγένετο, während sämmtl. spätere Uebersetzer das יה wohl ausdrücken. Also יה ist nach der alten Auffassung, welche Sam. und 70 aufbewahrt, ganz verschluckt, und diese alte Auffassung hat auch an diesen Orten bedeutende Spuren in unserm Texte zurückgelassen. Abgesehen von den thalm. und mass. Angaben über כם יה ist anerkannt, dass unsere ganze Lesart nicht die ursprüngliche sein kann, dass vielmehr גַּם zu erwarten ist; die Lesart כם, welche übereinstimmend bezeugt wird, ist nun nicht etwa ein alter Fehler, sondern eine alte tendentiöse Aenderung, welche gerade wegen des יה unternommen wurde. Ebenso ist 2 Mos. 15, 2 וְזִמְרָת st. זמרתי u. עָנִי st. עָנִי ledig-

*) Ueber diese Bed. des Dagesch vgl. oben S. 80 A.

lich zu Gunsten der Verschluckung von יה unternommen, und unser Text hat diese Aenderung, trotzdem dass er in Beziehung auf יה von der alten Auffassung sich losgesagt hat, beibehalten hier und in den Stellen, wo dieser Satz wiederholt wird, Ps. 118, 14 und Jes. 12, 2, und der Zusatz von יהוה an letzterer Stelle beweist recht entschieden, dass יה verschluckt war und man, um den Satz zu seinem ursprünglichen Sinn zu ergänzen, einen andern Gottesnamen hinzufügte. Die griech. Uebersetzer zu Propheten und Hagiographen zeigen sich auch in diesem Punkte als einer späteren Zeit angehörig, indem sie dieser alten Anschauung, das יה zu übergehen, nicht folgen und, wie bereits bemerkt, als Gottesnamen übersetzen; vielleicht war man auch in diesen Büchern, die nicht zum immerwährenden Gebrauche für die Vorlesung bestimmt waren, minder ängstlich *). Aehnlich ist es mit dem Namen מֹרִיָּה 1 Mos. 22, 2 (vgl. V. 14, worüber noch später) und 2 Chr. 3, 1. An beiden Orten wird offenbar der Name als „Erscheinung Gottes" gedeutet; mag jedoch diese oder eine andere Etymologie die richtige sein, so ist so viel sicher, dass die letzte Hälfte des Wortes den Gottesnamen bezeichnet. Während ihn unsere Punktation durch Aspirirung des He verwischt, beseitigt ihn der Sam. ganz, indem er מוראה liest, und denselben Weg gehen die Uebersetzer, indem die 70 es in der Gen. mit *ὑψηλήν*, Aquila mit *καταφανῆ*, Sym. *τῆς ἀπτασίας* wiedergeben, das paläst. Thargum, wie es in T. j. I erhalten ist, mit פולחנא, und ihm folgt Onk. Nur der Grieche in der Chronik lässt das Wort im Ganzen als Eigennamen, womit doch noch immer der Gottesname nicht als solcher hervortritt, *Ἀμορία*, auch T. j. II nimmt zur Gen. das Wort ungeändert, und der Syrer hat an beiden Orten ראמוריא, wo wahrscheinlich das Ribbuizeichen, als erkläre

*) Der Mangel an Einsicht in diese alte Behandlung der Gottesnamen hat das Urtheil über das Verfahren des Sam. und der 70 ganz verwirrt; was Frankel (Ueber den Einfluss u. s. w. S. 88 f.) darüber sagt, ist ganz unzutreffend. Ueber *τὸ σωτήριον*, Jes. 38, 11, wird weiter unten gesprochen werden.

er es (mit Samuel b. Meir): Land der Emoräer, späteres Missverständniss ist.

## II. אלהים und אל

Nur bei den beiden besprochenen Namen, dem Tetragrammaton und seiner zweibuchstabigen Hälfte gingen die Bedenken so weit, dass man ihre Aussprache gänzlich vermied; sie allein sind eigenthümlich jüdisch und wurden daher als die Eigennamen Gottes, als dessen volles Wesen ausdrückend betrachtet und behandelt. Alle anderen Gottesnamen drückten nur den Gottesbegriff im Allgemeinen aus, wurden zum Theile, wie namentlich אלהים und אל, auch auf fremde Götter angewendet; von einer Scheu in Beziehung auf die Aussprache und daher von einer, sie dem Ohre unmerklich machenden Verschlingung mit anderen Wörtern kann bei ihnen keine Rede sein. Nur Satzverbindungen, welche einen die Erhabenheit Gottes verletzenden Sinn ausdrücken, konnten bei ihnen zu Umdeutungen oder auch Aenderungen Veranlassung geben. Störend waren besonders Aeusserungen zweierlei Art, nämlich wenn von Gott etwas ausgesagt wurde, das Seiner unwürdig schien, und dann wenn diese Wörter von den fremden Göttern gebraucht, von ihnen aber Dinge ausgesagt wurden, die eine Anerkennung ihrer Macht auszudrücken schienen. In beiden Fällen helfen die Uebersetzungen bedeutend nach, aber auch kleine Aenderungen des Textes scheute man nicht, um die daraus entstehenden Anstösse zu beseitigen, und in manchen Punkten scheint die spätere Zeit hier gerade das überkommene System mit noch grösserer Sorgsamkeit weitergeführt zu haben. Gehen wir zunächst von den Andeutungen aus, welche die Tradition darüber giebt. In j. Meg. 1, 9 wird bezweifelt, ob אלהים in 1 Mos. 20, 13 von Gott oder von Götzen aufzufassen ist, sämmtliche Gottesnamen in Richt. Cap. 17 und 18, selbst das Tetragrammaton werden als unheilig bezeichnet mit Ausnahme von אלהים 18, 31, hingegen die אלהים bei Naboth als von Gott gebraucht festgestellt (vgl. oben S. 268).

In b. Schebuoth 35 b wird bezweifelt, ob unter אדני 1 Mos. 18, 3 Gott zu verstehn sei, Cap. 19, 2 wird אדני nicht als heilig betrachtet, wohl aber V. 18; über die Gottesnamen in Richt. 17 und 18 ist Verschiedenheit der Ansichten, und neben der einen, welche sie, gleich der j. G., sämmtlich mit einer einzigen Ausnahme als unheilig betrachtet, behauptet eine andere, das gelte nur von dem dort vorkommenden אלהים, während das Tetragrammaton auch an diesen Stellen den wahren Gott bezeichne — eine Ansicht, die offenbar blos der Ehrerbietung vor diesem Namen, nicht aber dem richtigen Sinne des dortigen Abschnittes ihre Entstehung verdankt. Auch über die Richt. 20, 18 ff. promiscue gebrauchten Namen אלהים und ה' ist eine Meinungsverschiedenheit; während der Eine sie alle als unheilig betrachtet, weil, wie er es begründet, ja sonst die göttlichen Verheissungen getäuscht hätten, nimmt sie der Andere als heilig, indem die Israeliten blos die kurze göttliche Antwort missverstanden hätten. Die Stellen bei Naboth werden auch hier auf den wahren Gott gedeutet. In Kürze wiederholt diese Lehren der Tractat Sefer Thorah 4, 5 ff, fügt aber noch Belehrungen über andere Stellen hinzu, und zwar über 2 Mos. 22, 27 (vgl. oben S. 272 f.) und über das zweite אלהים in Ps. 82, 1; von beiden Stellen heisst es sowohl hier wie Soferim 4, 5 und 9: משמש קדש וחול, dass es in doppeltem Sinne, von Gott und auch in anderer Bed. genommen werde, und die alten Uebersetzungen geben uns dafür hinlängliche Erklärung. Während nämlich die 70 und ihnen folgend Hieronymus und die Vulgata, in Ps. 82, 1 אלהים mit „Götter," der Syrer mit „Engel," das Th. mit „Richter" übersetzen, nehmen es Aquila und Symmachus für „Gott," indem sie, was die 70 auch nach ihrer Uebers. thun, es vom Vorhergehenden trennen und übersetzen: In Mitten richtet Gott. Während ferner Sef. T. u. Sof. in der Stelle 2 Chr. 35, 21 beide אלהים auf Gott beziehen, wird in andern Orten der Gemara und des Midrasch — vgl. Minch. Schai — das zweite im Sinne von Götzen gedeutet. Noch werden die drei אלהי 1 Mos. 31, 53 besprochen, und nur das zweite als Gott Abraham's auf den wahren Gott

bezogen, ebenso Sof., während Stellen des Midrasch wieder ein Doppeltes darin erblicken משמש קדש וחול. Ausserdem werden noch drei Stellen erörtert, wo die Aussprache des אל festgestellt wird, ob nämlich אֵל oder אָל und אַל zu lesen ist, und Sof. stimmt damit überein; Hiob 16, 11 sei zu lesen: אֵל אָל, umgekehrt der Syr. „er überliefert mich einem gewaltsamen Engel," das. 34, 31: אָל אֵל, und wieder abweichend der Syrer: מטול דאלהא אמר, als hätte er gelesen אֵל אֱלֹהַּ אמר, und das. 16, 18 sei וְאַל zu lesen, während wir eine abweichende Meinung im Namen Saadias' angeführt finden, der וְאָל punctirt habe und erklärte: Gott sei an dem Orte, wo ich flehe, damit er es höre und sich mein erbarme*). — Der Tractat Soferim 4, 4 ff endlich ist am Ausführlichsten über diesen Gegenstand. Ausser den bereits besprochenen Stellen stellt er noch die Geltung dieser Namen an andern Orten fest. כאלהים 1 Mos. 3, 5 soll nicht auf Gott bezogen werden, ebensowenig 33, 10, womit Syrer und Thargume übereinstimmen gegen 70, Sotah 41 b und Ber. rabba z. St. (c. 78), eine Auffassung, die den Anstoss, welcher in dem Vergleiche des Anblickes Esau's mit dem Anblicke Gottes liegt, sowie den an dem Schauen Gottes selbst (worüber noch weiter) beseitigen will; hingegen wird das. 23, 6**) und 32, 3 auf Gott bezogen. Ebenso wird אלהיו Hos. 9, 8 (vgl. dagegen Kimchi), 12, 6 (7) באלהיך und 14, 1 באלהיה von Gott erklärt, wahrsch. um der Vermuthung, es werde hier von den Götzen, als Samarias Gott, gesprochen, zu begegnen. Ferner werden noch mehre אל behandelt. Ueber Ps. 2, 7 ist verschiedene Meinung, ob אֵל oder אָל zu punctiren sei, eine Verschiedenheit, die sich auch in Mspten und Uebersetzungen wiederholt***), Ps. 84, 8 wird die LA. אֵל festgestellt — worüber später —, Hiob 34, 23 wird אֵל אֵל gelesen, wo 70 abzuweichen scheinen. Ueber עמנואל, das Jes. 7, 14. 8, 8 und 10 vorkommt, ist die

*) Vgl. mein Parschandatha, hebr. Theil S. 10 f.

**) Diese Stelle wird in unseren Ausg. des Sof. nicht besprochen, wohl aber in der Relation des Agudah und Jalkut zu 2 Mos. 22, 27.

***) Vgl. Parschandatha a. a. O.

Stelle etwas unklar; es wird davon gesprochen, als stünde es blos zwei Male, und es scheint, als würde das erste, als offenbar ein Menschenname, der beide Wörter mit einander verbindet, und was auch alle Uebersetzer so nehmen, hier als selbstverständlich von der Besprechung ausgeschlossen, während über die beiden andern Stellen bestimmt wird, es sei V. 8 als Eigenname zu behandeln, V. 10 aufzufassen: mit uns ist Gott*). So auch Tharg. und Hieronymus, hingegen 70 beide Stellen „mit uns ist Gott," und Syrer an beiden „Emmanuel." Endlich wird noch die Phrase יש לאל ידי und dgl. besprochen, wo dem אל die Bed. „Gott" entzogen wird, und ferner eine Stelle, die offenbar fehlerhaft ist, nämlich אל מותי, und die ich schon anderswo**) dahin verbessert habe, dass es heissen muss: לאל מלתי Hiob 24, 25, indem diese LA. gegenüber der Erklärung von Symmachus, dem Syrer und der Vulg., welche לאל übersetzen, festgestellt wird.

Die zwei Gottesnamen „Elohim" und „El" sind es demnach, wie wir in den genannten Beispielen sehn, welche Schwierigkeiten machen, hauptsächlich wegen der in ihnen liegenden Vieldeutigkeit. Allen Völkern des Semitenstammes zur Bezeichnung Gottes geläufig, mussten diese Wörter Verwirrung erzeugen zu einer Zeit, da es galt es recht scharf und bestimmt zu unterscheiden, wo sie den einzigen Gott oder wo sie irgend einen fremden Volksgötzen bedeuten sollten. Dazu kam noch, wie bereits bemerkt, dass man diesen Wörtern, wenn sie mit Ausdrücken verbunden waren, welche man von Gott auszusagen Scheu trug, gerne eine abweichende Deutung gab, hingegen wenn scheinbar einem fremden Gotte eine Macht beigelegt wurde, man umgekehrt es auf den wahren Gott bezog. So musste nicht blos oft die Auffassung unsicher werden, sondern auch der Versuch sich nicht selten geltend machen, durch kleine Aenderungen die Unterscheidung festzustellen. Für אלהים

*) Die St. ist zu corrigiren mit Jakob Naumburg in Nachlath Jakob: הראשון חול והשני קדש הראשון אינו נחלק והשני נחלק.

**) Vgl. Ozar nechmad I (Wien 1856) S. 52 f.

nun, wenn man es glaubte auf eine fremde Gottheit oder auch auf Engel oder Richter beziehen zu müssen, wählte man das Mittel, dass man das damit verbundene Verbum oder auch Prädicat in den Plural umänderte. Im ursprünglichen Texte war Dies nicht geschehn, sondern nur die Adjective חַיִּים (5 Mos. 5, 22. 1 Sam. 17, 26 und 36. Jer. 2, 13. 23, 36 neben חי Jes. 37, 2 und 2 Kön. 19, 4 u. 17) und קְדֹשִׁים Jos. 24, 19 kommen zuweilen von Gott vor, indem in dem Ausdrucke „lebendig“ und „heilig“ an sich jedem Irrthume vorgebeugt ist. Einer solchen Correctur aber begegnen wir in der bereits genannten Stelle 1 Mos. 20, 13. Dort sagt Abraham: Als Gott mich aus meinem Vaterhause umherwandern liess, da sprach ich etc.; das entspricht den Worten des Textes הִתְעָה אתי אלהים, wie sie der Sam. hat und wie sie mildernd 70 und Syrer mit „herausführen“ übersetzen. Der Ausdruck תעה, der hier, wie schon Raschi einsieht, weiter Nichts bedeutet als ohne bestimmtes Ziel umherwandern ohne die Nebenbedeutung von „irre gehn“ gerade wie 21, 14. 37, 15. Jes. 16, 8. Ps. 107, 4, erschien dennoch, weil man diese Nebenbedeutung sich darunter dachte, unpassend, wenn er auf Gott bezogen werden sollte, von dem ausgesagt würde, er habe irre geführt. Scheint man ja sogar Scheu getragen zu haben, ihn von Israel zu gebrauchen! 4 Mos. 14, 33 nämlich ist auch nichts Anderes als תֹּעִים zu erwarten: „eure Kinder werden umherirren in der Wüste,“ was das j. T. mit טעיין wiedergiebt; diesen harten Ausdruck änderte man in רעים, was auch 70 und Syrer haben*). Hier aber beseitigte man den Anstoss in anderer Weise; man setzte das Verbum in den Plural, also התעו, und so lenkte man das „in die Irre führen“ von Gott ab, es auf Götzen beziehend. Dies ist offenbar die alttraditionelle Ansicht, die auch das j. Th. wiedergiebt, während man später wieder zu der Auffassung zurückkehrte, אלהים sei hier als heilig zu betrachten, nun

*) Ob auch das. 32, 13 ursprünglich וַיִּתְעֵם st. ויגעם? Der Syrer hat dort ואטעי אנון, Onk. an beiden Stellen „aufhalten“ wie V. 15 für להגיחו, wo es auch j. T. hat.

aber mit dem geänderten ויתעו in Verlegenheit war, wie wir Dies in den thalm. Stellen und bei Onk. sehn (vgl. Ber. r. c. 52).

Auch die zweite Stelle, 1 Mos. 31, 53 hat offenbar eine solche und noch andere Veränderungen erfahren. Ursprünglich hiess es wohl einfach: אלהי אברהם ואלהי נחור ישפט ביניהו und hiermit schloss der Satz; so übersetzen die 70, und den Sing. ישפט hat der Sam. wie die Uebers. des Syrers und der Vulg. aufbewahrt. Allein den Gott Nachor's als gleichberechtigt neben den Gott Abraham's zu stellen war anstössig, und sprach auch Laban diese Worte, so verwirrten sie doch den schlichten Zuhörer bei der Vorlesung. Man änderte daher nach zwei Seiten hin; man setzte einerseits den Pl. ישפטו, wie er sich für „die Götzen" Nachor's, neben welchen das Wort stand, schickte, andererseits aber da doch das Gericht zwischen beiden Statt finden, also auch für Jakob Geltung haben solle, setzte man nach ביניהו nochmals erklärend hinzu: אלהי אַבְרָהָם, nämlich der Gott Abraham's soll eigentlich richten*). So liest der Sam.; dieser Zusatz musste jedoch als schleppend erscheinen, und man änderte auch ihn wieder, mit einer kleinen Buchstabenvertauschung, in אי אביהם. Diese Lesart kann unmöglich dem ursprünglichen Texte eigen gewesen sein, da sie sprachwidrig ist, indem es, wenn auch die Worte nicht der Rede Laban's angehören — wo es אֲבוֹתֵינוּ heissen müsste —, vielmehr als Erklärung des Schriftstellers gelten sollen, doch immerhin אבותם heissen müsste „nämlich der Gott ihrer Väter;" der spätere Corrector dagegen beachtete blos die Leichtigkeit der Correctur, wonach er nur Resch in Jod zu verwandeln hatte, und erst später fühlte man die Schwierigkeit und versuchte אביהם auf Therach zu beziehen, was dem Zusammenhange nicht entspricht.**)

Derselbe Fall ist mit anderen Stellen, die in der Tradition nicht erwähnt werden. 2 Mos. 22, 8 (9) bewahrt der

---

*) Dieser Rücksicht wegen mag auch der folgende Satz וישבע hinzugefügt worden sein.

**) Ueber 1 Mos. 35, 7: נגלו אליו האלהים vgl. weiter unten.

Sam. die alte LA. auf: עד ה׳ . . . אשר ירשיעֻנּוּ הָאלהים. Unter אלהים das Gericht zu verstehn, daran war man gewöhnt, und selbst die 70 scheuen sich nicht, nachdem sie in einer früheren Stelle (21, 6) es mit dem Gerichte Gottes (τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, hingegen Aqu. und Symm. οἱ θεοί) erklärt haben, hier wie im vorherg. V. einfach den Ausdruck „Gott" zu lassen, während Syr. und Thargume „Richter" setzen. Allein im Originale fand man ebenso das Tetragrammaton anstössig wie den Gebrauch des Zeitw. im Sing. bei אלהים, wenn dieses „Richter" bedeuten sollte; man änderte daher jenes in האל׳, dieses in den Pl. ירשיעֻן und zur deutlicheren Bezeichnung, dass hier Richter gemeint seien, liess man den Art. weg. Die Relativbezeichnung אשר aber ohne das Object, also hier אתו oder das entsprechende Suffix, zu setzen ist unhebr. und kann diese LA. daher unmöglich die ursprüngliche sein.

Bei der Anfertigung des goldenen Kalbes heisst es 2 Mos. 32, 4, Aaron habe dann gesagt*): Diese (אלה) sind deine Götter, Israel, welche dich heraufgeführt haben (העלוך) aus dem Lande Aegypten. Dass Aaron oder auch der schriftstellerische Referent sich hier wie V. 1, 8 und 23 dieses Plurals bedient habe, wo von einem Kalbe die Rede ist, ist um so unwahrscheinlicher, als der Verfasser des Neh. 9, 18 den Sing. זה und העלך setzt, was er sicher nicht gethan haben würde, hätte er im Pentateuche die Worte vor sich gehabt, wie sie bei uns lauten. Sicher stand also hier wie in Neh., und nur später änderte man die Worte des Textes in den Plural um, da man überhaupt, wie wir noch sehen werden, in diesem ganzen Abschnitte Veranlassung zu Anstoss beseitigenden Aenderungen fand, während man den Satz in dem Buche des Nehemias, das weniger zu öffentlichen Vorlesungen diente, seinem alten Wortlaute nach beliess. Denselben Anstoss fand man auch 2 Mos. 23, 33, wo der Sam. nebst sämmtlichen Uebersetzungen unser יהיה in יהיו verwandeln, das Wort auf אלהיהם beziehend; doch drang diese Aenderung nicht in unsern

*) Ueber ויאמרו oder ויאמר vgl. unten.

Text, weil יהוה nicht so dicht bei אל steht und impersonale gesetzt sein kann.

5 Mos. 4, 7 heisst es: Und welches ist ein grosses Volk, dem ein Gott ist, ihm nahe, wie der Herr unser Gott, so oft wir ihn anrufen. Sämmtliche alte Uebersetzer mit Einschluss der beiden jerus. Thargume nehmen hier אלהים in dem Sinne von einem fremden Gotte, sie drücken auch keinen Plural aus, und man hat daher die LA. קרבים statt קרוב als spätere Correctur zu betrachten. Allein nun entstand ein neuer Anstoss; der Sinn der Stelle scheint nämlich fremden Göttern eine Macht beizulegen, denn wäre irgend ein Gott anderen Völkern nahe, so liess sich vermuthen, dann wäre auch ihnen stets die Hülfe bereit. Um diesem irreleitenden Gedanken zu begegnen, macht j. T. I einen Zusatz; andere Völker trügen ihre Götzen auf ihren Schultern, glaubten deshalb, sie seien ihnen nahe, bleiben ihnen aber doch ewig fern, da sie Nichts hörten, d. h. eben ohne Leben und Macht seien, während Gott auf hoch erhabenem Throne sitze und dennoch Israel stets nahe sei und sein Gebet erhöre. So blieb man noch dabei, אלהים auf die Götzen zu beziehen, und der Pl. קרבים war gerechtfertigt, und so bezieht auch die j. Gem. Berach. 9, 1 diesen Pl. auf die Götzen ganz wie j. T. I*), und Ber. r. c. 8 erwähnt unsere Stelle gar nicht unter denen, bei welchen der bei Gott gebrauchte Plural einen Anstoss erregen könnte. Doch wurde allmälig das Bedenken, den Göttern, wenn auch nur scheinbar, eine Macht beizulegen, stärker, und man entschied sich daher lieber dafür אל auf Gott zu beziehen und zu übersetzen: und wo ist ein grosses Volk, dem Gott (nicht: ein Gott) so nahe ist wie etc.; so nimmt es die b. G. Sanh. 38 b**) und offenbar auch Onk. Nun

*) Zu dieser Erkl., welche von Pinchas im Namen des Juda b. Simon gegeben wird, passen die vorausgehenden Worte: קרוב בכל מיני קריבות nicht, bilden vielmehr dazu einen entschiedenen Gegensatz, da der Pl. damit auf Gott bezogen wird; sie schienen aber wirklich blos irrthümlich entstanden zu sein aus der vorhergehenden Erkl. בכל מיני קרושות, veranlasst durch die bald anzuführende Deutung der bab. Gem.

**) Diese Deutung gehört wohl nicht der dort genannten palästinens. Autorität, R. Jochanan, an, sondern ist von der b. G. hinzugefügt.

aber wird der Pl. in קרבים auffällig, wie die G. richtig bemerkt, aber auch das לו widerstrebt dieser Erklärung, da es nach derselben neben אליו ganz überflüssig ist. — Diese Wendung, אל׳, statt auf fremde Götter, auf Gott zu beziehen, unternahm man bei anderen Stellen, welche den Göttern bestimmter, wenn auch nur in hypothetischer Weise, eine Macht beilegen, schon früher. So namentlich 5 Mos. 4, 33 und 34. Hat gehört, heisst es daselbst, ein Volk die Stimme eines Gottes redend, wie du gehört hast, und ist leben geblieben? Oder hat versucht ein Gott zu kommen, sich zu nehmen ein Volk aus der Mitte eines Volkes . . . wie euch gethan der Herr, euer Gott." Beide אל׳ nehmen die Uebers. von dem wahren Gotte; zu dem ersteren fügen Sam., 70 und j. T. hinzu חיים wie in 5, 22 (23), womit aller Zweifel gehoben wird, bei der zweiten Stelle setzen die 70 nur den Art. hinzu (ὁ θεός), womit für sie die Bed. „ein Gott" ausgeschlossen wird, weiter gehen noch die späteren Uebersetzungen. Sie hindert es den Ausdruck נסה von Gott zu gebrauchen; so giebt Symmachus in 1 Mos. 22, 1 es gleich נשא mit δοξάζω wieder (vgl. auch Aben Esra), und ebenso erklärt Josua in Mechiltha das Wort 2 Mos. 15, 25. Während an diesen Stellen die anderen Uebersetzer daran, dass Gott die Menschen „prüft," keinen Anstoss nehmen, so ist ihnen doch hier der Ausdruck störend, dass Gott etwas „versuche;" daher giebt es die Vulg. einfach mit *fecit* (wohl nach Anleitung von Symm., dessen Uebersetzung wir hier nicht haben), die Thargume hingegen übersetzen es nach ihrem, aber nicht nach dem hebr.-bibl. Sprachgebrauche von נֵס: Wunder verrichten, und ähnlich Saadias, sich jedoch mehr an den bibl. Sprachgebrauch anschliessend: hat Gott die Fahne erhoben, רפע אללה:עלמא während nüchterne spätere Erklärer wie Dunasch *)

---

*) In seinen Kritiken gegen Saadias (*ms.* Luzz.) sagt er: ואמר בפירוש או הנסה אלהים הקב״ה, עשה אלהים שבכאן קודש, והוא אינו אלא חול, ואין בו ספק. ואם אמר אומר מאין אתה אומר כך שהנסה מן נסיון והיה ראוי לומר זולתו, ונשיבהו ונאמר כי זה מצוי בכל המקרא כולו קרוי אלהים אחרים כדכתיב קראו בקול גדול כי אלהים הוא, ואשר יברר זה הפירוש אמרו או הנסה

und Raschi — der sich nur über נסה von Onk. irreleiten lässt — zur einfachen Erklärung zurückkehren, indem sie אל auf andere Götter beziehen*).

Auch 1 Kön. 19, 2 und 20, 10 scheint die Formel כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף, weil sie von Isabel und Ben-Hadad gebraucht wird, später in den Plural umgeändert zu sein. Den Sing. ὁ θεός haben die 70, und so scheint auch das Tharg. früher einfach יי (mit dem Sing.) gehabt zu haben, woraus dann die seltsame LA. wurde, welche Kimchi vor sich hatte, דחלתא דיי, dann דחלתאי, was derselbe in einem Exemplare fand, und endlich unsere LA. דחלתא schlechtweg. Syrer und Vulg. geben den Pl. wieder.

Ein schlagendes Beispiel dieser dogmatischen Correctur bietet 2 Sam. 7, 23 mit seiner Parallele 1 Chr. 17, 21. Dort heisst der Text offenbar: Und welches ist wie Dein Volk Israel ein anderes (אַחֵר) Volk auf Erden, welches ein Gott gegangen sich zu erlösen zum Volke, ihm einen Namen zu machen, ihm (לוֹ) Grosses und Furchtbares zu erweisen, vor seinem Volke zu vertreiben (ein anderes) Volk und seinen Gott (לגרש מפני עמו גוי ואלהיו)? Während man nun nach einer Seite hin wiederum den Sing. הלך, welchen die Chr., ebenso Grieche, Syr. und Vulg. in Sam. aufbewahren, in den Pl. הלכו umwandelte, nahm man andererseits wieder Anstand selbst nur zu supponiren, dass ein anderer Gott ein Volk sich erwählen und ihm Grosses erweisen könne, und man bezog Alles wieder auf den wahren Gott und auf Israel, daher לשום לך in Chr., während

---

ופירושו או הנסה אלהים אחרים להוציא גוי מתחת ידי גוי במסות ובאותות וגו׳ ככל אשר עשה לכם וגו׳, ובאמרו כך נתברר שאלהים שבכאן חול, בני וזחול זחול, ואל תאמר חול לקדש ולקדש חול (וק׳ לח׳ l.), ואל תבהל בני במצוות ובחול, ודבר אמת לעד תצחול נחול. Vgl. dagegen Aben-Esra in Sefath Jether N. 101, wo nach *ms.* Saraval zu lesen ist: הרש אליל.

*) Auch bei dieser Stelle scheint übrigens der Versuch nach der andern Seite hin gemacht worden zu sein, אל entschieden auf Götzen zu beziehen durch Aenderung der LA. in הנסו. Der Syrer nämlich übers.: או נסיו לאלהא דאזל; dieses weist offenbar auf הנסו hin, nur dass der Syrer der Auffassung folgt, אל auf Gott zu beziehen, daher das Wort zum Object macht: „oder versuchten sie Gott, dass er gehe etc.," was ganz sinnlos ist.

der Text in Sam. לו erhalten hat, לכם und לארצך in Sam., עמך und der Zusatz אשר סדית (לך) ממצרים in beiden, und endlich da vor Israel nicht blos ein Volk, sondern mehre vertrieben wurden, noch גוים, das für die Chr. allgemein bezeugt, für Sam. nicht sicher ist (vgl. Norzi). Ja, die babyl. Autoritäten gehn noch weiter und ändern auch in dem ersten Theile des Satzes, der bereits selbstständig geworden und erklärt wurde: welches ist wie Israel ein anderes Volk auf Erden!, da sie eine Zusammenstellung Israel's mit einem andern Volke gleichfalls unpassend finden, das אֶחָד in אחר, und nun wird daraus: welches ist wie Dein Volk Israel ein einziges (d. h. ein auserwähltes) Volk! So b. Berach. 6 a. Chagigah 3 b. Sanh. 39 a und Tharg. עמא חר בחיר. Nachdem der ganze Satz nun diese Wendung genommen, war freilich die Correctur הלכו gerade wieder störend, und die thalm. Autoritäten (vgl. Norzi) und das Tharg. suchen den Pl. verschiedentlich zu deuten. — Betrachten wir nun noch die Schlussworte גוי ואלהיו, so hat der Text der Chr., der לגרש hat, dieselben kurzweg in גוים geändert und ואלהיו abgeworfen, im Texte Samuels, wo bei uns לגרש wohl durch לארצך verdrängt wurde, während es der Grieche hat, macht es ausserordentliche Schwierigkeiten, da es sich auf סדית beziehen muss. So nehmen es auch die thalm. Lehrer und sie weichen nur darin von einander ab, dass die ältere Richtung, Elieser und Josse d. Galiläer, selbst die Götzen, welche Israel damals gehabt, durch Gott retten lassen, während die jüngere, Akiba, Gott gewissermassen eine Selbsterlösung vollziehen lässt! Der Syrer erklärt: das Volk, dessen Gott Du bist, und das Tharg. nimmt die Worte als unverständlich im Orginale auf, ohne sie zu übersetzen (vgl. Kimchi). Einen andern Weg schlugen die 70 ein, indem sie ואלהיו mit *σκηνώματα* übersetzten, als stünde וְאֹהָלִים „und Zelte," eine Umwandlung, die eine absichtliche ist und die man in alter Zeit zur Verwischung des Gottesnamens, wo man ihn zu Irrthümern verleitend fand, auch sonst noch gebrauchte.

Dieser Aenderung von אלהים in אהלים gedenkt nämlich die Relation von den Thikkune Soferim, „den Berich-

tigungen der Schreiber" — über die wir bald sprechen werden — zu der Stelle 2 Sam. 20, 1 oder 1 Kön. 12, 16 und der Par. 2 Chr. 10, 16, wo ursprünglich der Zuruf gelautet haben soll: Israel zu deinen Göttern! und dann auch der folgende Bericht: und es ging Jeder zu seinen Göttern, eine Lesart, von der eine Quelle (Thanchuma) behauptet, sie stehe noch in der Chr. wirklich so. Diese einstimmige Tradition wird nicht dadurch widerlegt, dass alle Uebers. unserer gegenwärtigen LA. folgen, vielmehr beweist dieses nur, dass die Aenderung frühzeitig vorgenommen worden, weil man an einem solchen götzendienerischen Sprachgebrauche Anstoss nahm, während die Erinnerung daran dennoch von der Tradition aufbewahrt wurde. Dass man eine solche Umwandlung nicht scheute, beweist die ebenbesprochene Stelle 2 Sam. 7, 23, wo sie gleichfalls zu den Zeiten der 70 war vorgenommen worden, sich jedoch später nicht erhielt. Aber auch an zwei anderen Stellen begegnen wir einer solchen tendentiösen Correctur, die überall eingedrungen ist, von der aber gleichfalls die Tradition eine Kunde aufbewahrt hat. Wir lesen nämlich 5 Mos. 1, 27: ותרגנו באהליכם, und diese Stelle ist offenbar auch in Ps. 106, 25 wiederholt mit וירגנו באהליהם. Was soll aber dieser auffallende Zusatz, Israel habe „in seinen Zelten" gezankt? Sicher hiess es ursprünglich, Israel habe „wider seinen Gott" (באלהיכם und באלהיהם) gezankt; allein an dem harten Ausdruck רָגַן nahm man schon anderswo Anstoss, so dass man den Versuch machte רָגַן in das unhebräische נרגז zu ändern*), umsomehr musste er beleidigen, wenn er in Beziehung auf Gott gebraucht wurde, und man verwischte desshalb den Gottesnamen. Eine Erinnerung jedoch an die ächte LA. bewahrt uns eine merkwürdige Tradition, die in folgender Schebuoth 47 b angeführten Baraitha enthalten ist: ותרגנו באהליכם שמעון בן טרסון אומר תרתם

*) Dies ist nämlich der Sinn des kleinen Nun, Spr. 16, 28, welches von der Mass. Anf. des Leviticus und Anf. der Mass. finalis bezeugt wird, und auch das Tharg., welches hier הרתנא setzt, scheint dieser LA. zu folgen, vgl. meine Bemerkungen in Ozar nechmad II (Wien 1857) S. 88.

וגניתם באהלו של מקום אלא שכינה„ Die Worte 5 Mos. 1, 27 erklärt Simon b. Tarfon: ihr habt gespäht und geschmäht Gott (am Zelte Gottes); allein man hat es umschrieben.“ Simon ben Tarfon also, eine sicher alte Autorität, die blos in dieser thālm. Stelle mit noch einigen interessanten und das Gepräge des Alterthümlichen an sich tragenden Sätzen auftritt, kannte die ursprüngliche Lesart באלהיכם, erklärt auch die Worte in diesem Sinne, nur dass er, um das Verletzende das רגן zu beseitigen, die Form תרגנו midraschisch in zwei Worte zertheilt, er weiss aber auch, dass man absichtlich, um das Anstössige zu vermeiden, eine verhüllende Lesart angenommen habe, die er mit seiner Erklärung combinirt: Zelt Gottes. Bekanntlich ist der Sinn von אלא שכינה (sprich: שָׁכְנָה), wie wir den Ausdruck schon oben (S. 265) kennen gelernt haben und ihm später noch mehr begegnen werden: verhüllen und umschreiben; diesen wichtigen Schlussworten im Spruch Simon's ergieng es aber seltsam. Nathan im Aruch unter תר führt sie noch ausdrücklich an, und es ist nicht zu bezweifeln, dass auch Raschi sie vor sich hatte, allein er missdeutet sie, da er die alte LA. באלהיכם und deren Umwandlung nicht ahnt und daher den richtigen Sinn dieser Schlussworte nicht anzuwenden wusste; seine Worte nämlich lauten: וגניתם את המקום שהשכין את שכינתו ביניכם, er scheint demnach das שכינה st. שָׁכְנָה gelesen zu haben שָׁכְנִינָה*) und nahm es als Erklärung für das

*) Eine ähnliche falsche Aussprache scheint es auch Sanh. 17 a. 36 b. Kidd. 66 b. und Horaj. 4 b zu sein. In der ersten Stelle soll aus den Worten ורתיצבו שם עמך „sie (die 70 Aeltesten) sollen dort bei dir (Moses) stehn“ (4 Mos. 11, 16) gedeutet werden, das Sanhedrin müsse aus 71 Personen bestehn, nämlich 70 neben Moses; dem wird entgegengestellt: עמך משום שכינה. In den drei anderen soll aus denselben Worten gedeutet werden, dass die Mitglieder des Gerichtes tadellos gleich Moses sein sollen, und auch dieser Deutung wird entgegengestellt: משום ש' oder לש', wie es bei uns in Horajoth heisst. Was soll nun Dies bedeuten? Raschi's beide Erklärungen sind dem Zusammenhange der Stellen durchaus nicht entsprechend, und er ist dabei gezwungen, im Verfolge von der überlieferten LA. in der Gem. abzuweichen (vgl. Sanh. 36 b u. Thoss. das. sowie Hor. a. a. O.). Mir ist es hingegen höchst wahrsch., dass auch hier שָׁכְנָה auszusprechen und uns damit wiederum eine alte,

„Zelt Gottes," und nun fielen dann diese Worte als überflüssig in unsern Ausgaben ganz aus! Sie haben aber für uns eine grosse Bedeutung, da sie dem Unbefangenen die ursprüngliche Lesart unzweideutig offenbaren und ein wichtiges Glied sind in dem ganzen Systemgefüge von der Aenderung des אלהים in אהלים.

Die Rücksichten, welche gegen den Namen אלהים beobachtet wurden, galten auch für den Namen אל; auch er, als ein allgemein semitischer, erforderte sorgfältige Scheidung, wann er von Gott, wann er von einem Götzen gesetzt würde, und wiederum veranlassten auch hier die beiden Umstände, dass von Gott Unziemliches, von den Göttern Anerkennendes supponirt wird, Umwandlungen nicht blos der Erklärung, sondern auch der Lesart. אל verlangte sogar noch eine grössere Berücksichtigung als אלהים; dieses war durch seine Pluralform an sich schon geeignet, die Mehrheit der Götzen zu bezeichnen und war daher auch der stehende Ausdruck für dieselben, im Gegentheile erschien אל als Einheit nur von Gott anwendbar, und schon der Gebrauch des Pl. אלים war störend. Abgesehen davon, dass die Uebersetzer es dann meistens mit „Engel" wiedergeben, wird auch das Originalwort eigenthümlich behandelt. Die Massorah zu 2 Mos. 29, 1 und Ps. 29, 1 und andern Orten vermischt die Stellen, wo אלים Götter bedeutet, mit andern, wo es der Pl. von אל ist, also Widder bezeichnet, als wolle sie damit anzeigen, es sei überall im letzteren Sinne zu nehmen; ja an einer Stelle hatte man

---

in unserm Texte umschriebene LA. aufbewahrt ist. Es hiess nämlich ursprünglich: והתיצבו שם עמי (עמדי). Dass die Aeltesten jedoch bei Gott stehn sollten, war ein Ausdruck, welcher die Würde Gottes verletzt; denn nur Moses war solcher göttlichen Nähe gewürdigt. Desshalb änderte man es in עמך, dass sie bei Moses stehn sollten; ist Dies aber nur eine Aenderung, so kann natürlich Nichts aus dem strengbuchstäblichen Wortlaute dieser blos zur Umschreibung dienenden Lesart gedeutet werden, während die Worte im folgenden Verse ונשאו אתך, die auch ursprünglich so lauteten, sich wohl zu diesen Ableitungen eignen. — Einer ähnlichen Aenderung begegnen wir 2 Mos. 34, 28, wo Sam. und Uebers. עם selbst bei Moses in לפני corrigiren.

in alter Zeit geradezu אילים mit Jod gesetzt, nämlich in dem Namen der moabitischen Stadt „Götterbrunnen“ (Jes. 15, 8), wo die babyl. Cod. so lesen (Odessaer *cod.* 916, vgl. M. Sch.). Die einzige Stelle hingegen des Pentateuchs, wo אלים als Götter vorkommt, ist sogar ohne Jod des Plurals geschrieben, um es von אָלַם, stumm sein, ableiten zu können, wie Dies Mechiltha, Gemara und Midraschim thun (vgl. Minch. Schai)*). Dasselbe gilt wohl auch von Ps. 58, 2; auch dort ist אלם = אלים zu lesen, „sprecht ihr, Götter, Gerechtigkeit, richtet ihr in Geradheit die Menschen?“ und es bezieht sich auf die Fürsten (die Zaddikim), allein man schrieb es defect und wegen des Tondranges wurde gar אֶלֶם daraus. Diese Bezeichnung der Fürsten als „Götter,“ die meistens im *st. constr.* vorkommt, suchte man ganz zu beseitigen, indem man 2 M. 15, 15 und an andern Orten wiederum אֵילֵי schrieb und es so als Derivat von אַיִל bezeichnete. War ja natürlich diese Nebeneinanderstellung der Götzen oder der sich „Götter“ nennenden Fürsten neben Gott überhaupt ein Gegenstand des Anstosses, den man gern beseitigte. Die Götzen werden Jer. 3, 1 רֵעִים „Genossen“ Gottes genannt, und 70 und Syrer lesen רֹעִים, während das Tharg. umschreibt, und wahrsch. ist derselbe Fall Zach. 13, 7, wo es auch in unsern Text gedrungen ist. Dort wird der stolze Fürst getadelt, der sich Gott gleich dünkt (vgl. oben S. 59), und der Herr spricht: Schwert, erhebe dich wider meinen Genossen (רֵעִי) und wider den Mann, meinen Gefährten (עֲמִיתִי). Aus dem ersteren machte man wiederum רֹעִי, und das letztere machte man entweder zu עמיתו, wie Theodotion, die Madinchaë, ihnen entsprechend das Tharg. und *cod.* Odessa 916, oder man umschrieb es mannichfach. Daher haben auch die babyl. Codd. (Madinchaë und der genannte *cod.* Od.) Ezech. 31,

*) Der in diesem Punkte sehr sorgsame Symm. umschreibt so stark, dass alle Möglichkeit, einem andern Wesen göttliche Macht beizulegen, schwindet; aus gleichem Grunde setzt die Punct. das zweite כמכה mit Dagesch im Khaf, um es von מי zu trennen und mit נאדר בקדש aufs Engste zu verbinden, also nicht: wer ist mächtig in Heiligkeit gleich Dir? sondern: wer ist wie Du, der Du mächtig etc.

11: אל mit Jod. So ist offenbar eine alte LA. in 5 Mos. 32, 8 (st. ישראל) בני אל. Dass die 70 so gelesen, ist zu klar, als dass den Versuchen, es aus ihnen hinauszucorrigiren, eine Beachtung geschenkt werden darf; aber auch das alte palästinische Thargum hat so gelesen und ist seine Uebersetzung neben der neuen, nach der Correctur ישראל angefertigten in T. j. I aufbewahrt. Denn die Worte: שובעין מלאכיא רברבי עממין beziehen sich ohne Zweifel auf diese alte LA., von der ich zwar nicht behaupten will, dass sie die ursprüngliche ist, die aber jedenfalls lange mit der andern gerungen hat, bis sie der der Tendenz entsprechenderen ישראל weichen musste. — Eine Gottheit der Sichemiten hiess „der Bundesgott," sie wird Richt. 8, 44 und 9, 4 בעל ברית genannt; allein dieser Name scheint blos geändert aus אל ב׳, das das. 9, 46 gelassen wurde, und zwar weil man hier, wie Syr. und Tharg. und die Accentuatoren thun, das אל von ברית trennte und es auffasste: sie gingen nach der Festung Bethel's, einen Bund (zu schliessen), während die 70, welche sonst Bethel immer mit *οἶκος θεοῦ* übersetzen (vgl. Schleussn.), hier aus dem Ganzen ein Wort machen: *Βαιθηλβερίθ*!

Dies führt uns zunächst auf die Namen von Personen und Orten, in welchen ein Gottesname und vorzugsweise אל vorkommt, was als der Würde Gottes unangemessen erscheint. Dieselben sind verschiedener Art. Zum Theile bilden die Namen ganze Sätze, in denen von Gott etwas ausgesagt wird, aber diese Beziehung auf Gott giebt dem Gegenstande immer eine gewisse göttliche Weihe und bringt daher in die Gefahr, ihn gewissermassen mit Gott zu identificiren. In diesen Fällen umschreiben die Uebersetzer und trennen die Punctatoren den Gottesnamen durch Pessik, wie auch die Uebersetzer oft denselben lostrennen, man vgl. z. B. zu אל אלהי ישראל als Name des Altars (1 Mos. 33, 20 und Raschi das.), ה׳ נסי 2 Mos. 17, 15, ה׳ שמה als Name Jerusalem's (Ezech. Ende), ebenso oder als Name Israels ה׳ צדקנו, Jer. 23, 6 und 33, 16 (vgl. oben S. 83 f), wo Symm., die LA. ändernd, übersetzt: *κύριε δικαίωσον ἡμᾶς* (צדקנו). Bei dem Namen des Jes. 9, 5. 6 verheissenen

Sohnes, welchen Luzz. richtig in ähnlicher Weise erklärt, hat die Uebersetzer, Punctatoren und Erklärer die Scheu vor einem solchen, einen Menschen so hoch erhebenden Namen zu den verschiedensten Auskunftsmitteln getrieben. Zu lesen ist ohne Zweifel וְנִקְרָא, sein Name wird genannt u. s. w., wie auch die 70 und Syrer haben, hingegen übersetzen Aquila*) und Theodotion ἐκάλεσε gleich unserm Texte וַיִּקְרָא, um mit Tharg. und Rabbinen von פלא bis עד auf Gott als den Nennenden zu beziehen, so dass blos שר שלום Name des Kindes ist, und es nennt seinen Namen der wunderbare Berather etc.: „Friedensfürst.“ Die 70, welche der ursprünglichen Aussprache in Bezug auf ויקרא treu bleiben, ändern hingegen den Sinn des Namens aufs Stärkste, אל ist ihnen ἄγγελος, גבור lassen sie weg, das Folgende lesen sie אָבִיו עד ש׳ ש׳, ἄξω γὰρ εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, selbst an den folgenden Worten ändern sie, למרבה wird ihnen zu לו מרפא, καὶ ὑγίειαν αὐτῷ**), und המשרה ist den andern Uebers. in beiden Versen so anstössig, dass Symm., Theod. und Tharg. es mit מוּסָר identificiren und παιδεία, אוריתא setzen, Aquila mit מְשָׂרָה, μέτρον. Und selbst in unserm Texte ist von jener Correctur לו מרבה (מרפה eine Spur geblieben, indem das Schlussmem, welches sich in למרבה findet, blos daher rührt, dass man später nach Wegradirung des Wav den leeren Zwischenraum, welcher nun entstand, durch Erweiterung des Mem ausfüllte, was ihm die breite Gestalt eines Schlussmem gab, wesshalb auch in andern Handschriften ein grosses Lamed gemacht wurde (vgl. M. Sch.)***). Hierher gehört auch wohl die Stelle 2 Sam. 6, 2, wo in den Worten אשר נקרא שֵׁם שֵׁם ה׳ צבאות יושב הכרובים

*) Dies ist die richtige LA. in Aqu., welche auch die syr. Hex. bestätigt.

**) Die 70 haben freilich daneben auch μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ; Dies ist entw. späterer Zusatz oder Uebers. der ächten neben der corrigirenden LA.

***) Die Entstehung grosser Buchstaben aus diesem Umstande habe ich für das Sain in הכוונה 1 Mos. 34, 31 und das zweite Pe in בשפרפרא Dan. 6, 20 nachgewiesen in Ozar nechmad II (Wien 1857) S. 89, worauf ich hier vorläufig verweise.

עליו die Verdoppelung des שֵׁם, welcher man bei den Uebersetzern nicht begegnet, höchst auffallend ist und ihre Erklärung nur darin findet, dass man Anstand nahm zu sagen, der Name Gottes sei der Bundeslade beigelegt worden; in der Par. 1 Chr. 13, 6 ist der Anstoss durch Versetzung beseitigt, indem man dort liest: ארון האלהים ה׳ צבאות ישב הכרובים אשר נקרא שֵׁם, eine Versetzung, die mit Weglassung des עליו (das bei den Uebers. hervortritt) keinen Sinn giebt, aber jedenfalls den anstössigen Ausdruck vermeidet.

In einer andern Art sind diese Eigennamen, dass der Gottesname mit einem andern Namen eng verbunden an den Schluss gesetzt wird, und hier wird der Profanirung des Gottesnamens dadurch vorgebeugt, dass, wie wir es schon oben bei יָהּ kennen gelernt, derselbe in untrennbarer Verbindung zu einer blossen Endsylbe verflüchtigt wird, wesshalb denn auch die Regel lautet, man dürfe die so verbundenen Wörter nicht trennen. So werden ausser dem schon oben angeführten „Immanuel" noch j. Meg. 1, 9 und Sof. 5, 10 und 11 aufgezählt: פְּדָהאֵל, יִשְׂרָאֵל, עַמִּיאֵל, עַמִּישַׁדָּי, צוּרִיאֵל, צוּרִישַׁדָּי, גַּמְלִיאֵל, פְּדָהצוּר, und nur גֵּית אֵל wird seinem unverfänglichen Sinne „Gotteshaus" nach von der Tradition als zwei Wörter zu betrachten gestattet, wie es auch die 70 immer wiedergeben, während auch hier Aqu. *Βαιθήλ* setzt und spätere Handschriften die Verbindung zu einem Worte so urgiren, dass sie dem Thav desshalb ein Schwa geben. Bei manchen Namen ging man so weit, das Zere von אֵל wegzunehmen und es dem vorhergehenden Consonanten beizugeben, so dass die Sylbe אל blos einen hörbaren Buchstaben bietet, so bei יִשְׁמָעֵאל, דָּנִיֵּאל u. dgl. Anders verfuhr man mit dem Ortsnamen, welcher seiner 1 Mos. 32, 31 gegebenen Etymologie und berichteten Veranlassung nach offenbar פְּנֵי אֵל „Antlitz Gottes" zu sprechen und aufzufassen ist, wie auch 70 und noch Aquila ihn wiedergeben. Dies klang jedoch ungeziemend, man machte es daher zu einem Worte und änderte Zere in Chirek, so dass Peniël daraus wurde, an anderen Stellen, wo man auf die hier doch noch zu beachtende, weil ausdrücklich hervorgehobene Etymologie keine Rücksicht mehr zu nehmen hatte, gar פנואל,

was Sam. und Syr. auch im ersten V. thun. Die Verschmälerung des אל tritt wieder hervor in Namen wie חמול, das unser T. hat st. חמואל bei Sam., 70 und Syr., אשבל, bei Andern אשבאל, אראלי, bei Sam. ארולי, בתול in Jos. und בתואל in Chr. Durch Aenderung der Punctation macht unser T. wieder, wie Luzz. richtig bemerkt, Jes. 7, 6 טָבְאַל aus טבאל. — Ist der Name אל jedoch der erste Theil der Zusammensetzung, so wird, mit Ausnahme des Namens für den Propheten Elias, durchgehends diese Anfangssylbe אֵל oder אֱלִי punctirt und so der Gottesname ganz verwischt. Wie sehr man den Anstoss daran empfand, zeigt besonders der Stadtname אֶלְעָלֵה, der als „erhabener Gott" für einen moabitischen Ort den Thargumen so widerwärtig war, dass er dem Onk. 4 Mos. 32, 3 gar zum „Feinde" בעלי רבבא wird, während er ihn V. 37, wo die Stadt als im Besitze der Rubeniten erscheint, einfach belässt.

Auch sonst noch treffen wir diese Entgöttlichung des Namens אֵל. Wir haben Dies in der Stelle des Tract. Soferim von der Phrase יֵשׁ לְאֵל יָדִי gehört. Die Punctation, welche die Partikel Lamed mit Schewa versieht, zeigt damit an, dass „El" der *st. constr.* ist zu יד und die Phrase zu erklären ist nach der ähnlichen Hiob 12, 6 אשר הביא אלוה בידו (der Gott in seine Hand gebracht): der Gott meiner Hand hat, d. h. vermag, hat die Macht; entweder mit ausdrücklich hinzugefügtem לעשות, zu thun, wie 1 Mos. 31, 29. Spr. 3, 27, oder indem man sich dies Wort hinzuzudenken hat, wie 5 Mos. 28, 32. Micha 2, 1. Neh. 5, 5. Dennoch verbinden die Accente überall das יש oder אין enger mit לאל als dieses mit יד, ja wo die Phrase am Ende des Satzes steht, wie im Deuter. und Micha, trennen sie לאל von יד entschieden, um den Sinn „der Gott meiner Hand" ganz zu verwischen. Dass in der letzteren Stelle mehre Uebersetzer die LA. gar ändern und יְשָׁאוּ lesen, ist schon anderswo von mir bemerkt *). Noch häufiger ändern die Uebersetzer. Dass „Gott jeden Tag zürne" (Ps. 7, 12), ist ihnen störend, und sämmtliche griech. Uebersetzer (vgl.

*) Orar nechmad I S. 53.

Schleussner unter μή) machen וּאֵל aus וְאֵל, vgl. noch Ps. 90, 2. Wenn es heisst: Du bist nicht ein Gott, der Bosheit begehrt, Ps. 5, 5, so übersetzt der Syr.: Du bist ein Gott und begehrst nicht Böses. — Umgekehrt wird Sorge getragen, dass der Meinung, auch ein anderer Gott könne Macht haben, nicht Vorschub geleistet wird. Daher ändern die Tharg. die Frage 5 Mos. 3, 24 „wer ist ein Gott im Himmel oder auf Erden, welcher“ etc. in die einfache Negation: es giebt keinen Gott etc., und ebenso Syr. u. Tharg. Ps. 18, 32, gerade wie sich Onk. 5 Mos. 33, 29 nicht mit der Frage begnügt, „welches ist gleich dir ein Volk, dem Hülfe wird durch Gott“ und sie mit der Negation vertauscht, während Accente und Punctation das עם von כמוך so scharf trennen, dass es sich nicht auf ein anderes Volk, sondern nur auf Israel beziehen kann als Anrede und daher נוֹשַׁע, nicht נוֹשָׁע lesen. Ja, selbst die Negation genügt nicht immer vollkommen und bedarf einer Umgestaltung. 5 Mos. 32, 26 übersetzen alle Uebers. die LA. אֵין כָּאֵל יְשֻׁרוּן, es giebt nicht wie den Gott Jeschurun's; allein damit ist die völlige Nichtigkeit anderer Götter noch nicht ausgedrückt, und Onkelos verbessert schon: es giebt keinen Gott als den Gott Israel's, und noch weiter geht die Punct. und Accent., indem sie כָּאֵל lesen und dieses ganz von dem folgenden Worte trennen, so dass der Sinn ist: es giebt Nichts wie Gott, o Jeschurun!

Wir haben oben gesehen, dass unter die Gottesnamen, deren Profanirung man vorzubeugen beflissen war, auch „Schaddai“ gehört, indem man die mit ihm zusammengesetzten Eigennamen für untrennbar erklärte. Einer merkwürdigen Punctationsänderung aus gleichem Grunde begegnen wir Jer. 18, 14. Dort ist ursprüngliche LA. מִצּוּר שָׂדִי, „entfliesst dem Felsen des Mächtigen (d. h. dem starken Fels) Schnee des Libanon?“ Mit Schin lesen alle alten Uebers. und umschreiben dennoch; 70, Symm. (syr. Hex.) und Syr. übers. שָׁדַי, Brüste, Aquila שָׂדַי, was genügt, bis man es endlich wagte, das Wort in שָׂדַי umzuwandeln und widersinnig einen Fels des Feldes daraus zu machen!

Man erkennt hier ein enggeschlossenes System, das

Gottesnamen nicht preisgeben will und daher lieber mannigfache Aenderungen vornimmt, den Sinn der Stellen opfert, als dass die Profanirung eines Gottesnamens möglich werde.

## III. מֶלֶךְ und מלך.

In recht eingreifender Weise giebt sich diese ängstliche Sorgfalt kund in Beziehung auf die Gottheiten der Ammoniter und Moabiter. Wir haben schon früher (S. 43 ff. u. S. 88 ff.) erkannt, dass die enge Berührung mit diesen Völkern sie der Befestigung des reinen Glaubens in Israel sehr gefährlich machte, daher die Entfernung von ihrem Götzendienste wie die Enthaltung von ehelichen Verbindungen mit ihnen um so entschiedener eingeschärft wurde, während freilich auch umgekehrt die vielen in Israel eingelebten Frauen aus diesen Völkerschaften wiederum einer milderen Beurtheilung derselben das Wort sprachen (vgl. oben S. 49 ff.). Den Widerspruch dieser beiden Ansichten, die Divergenz nämlich zwischen allen sonstigen bibl. Schriften und dem Büchlein Ruth löste nun allerdings die spätere Zeit dahin, dass sie die Ansicht des letzteren adoptirte und die anderen Stellen der Schrift in künstlicher Deutung mit demselben zu einigen suchte, die ausdrückliche Ausschliessung der Moabiter und Ammoniter auf ewige Zeiten, wie sie im Deuter. ausgesprochen wird, lediglich auf die Männer beschränkte, während sie den Eintritt der Frauen, der doch offenbar in Esra und Neh. besonders verpönt worden, alsbald gestattet. Diese Milde, welche die thalm. Tradition nur den Frauen der Ammoniter und Moabiter, nicht der Aegypter und Edomiten (die biblisch minder streng behandelt werden und nur bis zum dritten Geschlechte ausgeschlossen sind) zu Gute kommen lässt (M. Jebamoth 8, 3 und Gemaren dazu und sonst; Sifre zu 5 Mos. 23, 4), ist eben nur durch das Büchlein Ruth erzeugt, und die Gemaren haben die Erinnerung daran wohl bewahrt, ja die Hagadah geht sogar so weit, um auch eine fromme Ammoni-

terin zu haben, Naamah, die Mutter Rehabeam's, welche die h. S. ziemlich deutlich als Verführerin kennzeichnet, zu einer Frommen umzugestalten, nennt sie und Ruth „die zwei guten Täubchen," welche aus diesen Völkern hervorgegangen (Baba kamma 38 b u. Par.), im Midrasch wird Dies zur feststehenden Thatsache (Ber. r. c. 41 u. 50), selbst die That der Töchter Lot's wird mit Beziehung darauf in Schutz genommen (Nasir 23 b u. Par.). Wo jedoch der Zwang, diesen Völkern eine Concession zu machen, nicht vorhanden war, offenbart sich die Abneigung gegen dieselben auch in der späteren Zeit unverhüllt, und so fügt die griech. Uebersetzung 1 Mos. 19, 37 u. 38 zur Erklärung der Namen Moab und Ammon recht geflissentlich hinzu: „indem sie sagte: von meinem Vater" und „indem sie sagte: Sohn meines Stammes," gerade wie auch das paläst. Th. den Zusatz hat: ארום מאבוהא אתעברת und ארום בר אבוהא, und ist derselbe nichts weniger als Glossem, ist vielmehr volle Absicht des ursprünglichen Uebersetzers. Diese Abneigung gegen Moab zeigt sich auch an einer andern Stelle. Jesaias nämlich schildert dessen Untergang, bezeichnet seine Flüchtlinge als des Schutzes bedürftig im fremdem Lande, und Israel anredend, sagt er (16, 4): mögen wohnen in Dir die Vertriebenen Moab's (נָדְחֵי מוֹאָב), sei ihnen ein Versteck. So übersetzen 70 und Syrer, allein selbst Dies, dass die Vertriebenen Moab's in Israel wohnen sollen, scheint später anstössig gewesen zu sein, und man las, wie schon Hieronymus und Vulg. mit unserer Punctation übereinstimmend: נָדְחַי und trennte מואב davon!*) Während daher die „Elohim"

*) Das Th. scheint die alte LA. wiederzugeben, wenn auch umschreibend. Seine Uebers. ממלכתא מלכות מואב bietet den Zusatz מלכות. womit ausgedrückt werden soll, dass nicht die flüchtigen Moabiten, sondern die aus dem Reiche Moab's Vertriebenen in Palästina Schutz finden sollen, und damit wird der Anstoss beseitigt, aber die alte LA. bestätigt. Luzz. bemerkt dagegen, zwei seiner Mspte. läsen ממלכתיא, so dass hier keine Verbindung durch *st. constr.* wäre; ob diese LA. richtig ist, steht noch dahin, aber selbst wenn sie es ist, ist sie doch nicht die Uebers. von נָדְחַי, und der Zusatz מלכות weist jedenfalls auf eine Umschreibung.

anderer Völker von den 70 als Götter, θεοί, sowohl im Pentateuch als in den übrigen bibl. Büchern bezeichnet werden, geben dieselben nur die Elohim Moab's als nichtige Bilder, selbstgefertigte Götzen, εἴδωλα, wieder, so zwei Male 4 Mos. 25, 2 *). 1 Kön. 11, 2. 7. 8. 33, ein Wort, das der griech. Uebers. sonst nur für אלילים, wie 3 Mos. 19, 4. Habak. 2, 18 (anderswo χειροποίητα, wie 3 Mos. 26, 1. Jes. 2, 18. 10, 1) oder הבלים, wie 5 Mos. 32, 21 und sonst gebraucht. Auch von Moab's Heiligthum, מקדש, zu sprechen, ist dem Vertenten zuwider, und wo Dies im Original vorkommt, Jes. 16, 12, spricht er wieder von den „selbstgefertigten Götzen," χειροποίητα!

Zu ganz besonderer Vorsicht veranlasste die Benennung und die Verehrung einer ammonitischen Gottheit. Der Molochdienst war tief in das alte Israel eingedrungen, und der Name des Gottes selbst war schon verführerisch. Er hiess מֶלֶךְ, König, und ich glaube kaum, dass die Punctation מלך mit Cholem die ursprüngliche ist, halte sie vielmehr als später zur schärferen Unterscheidung und etwa mit Anklang an בֹּשֶׁת gewählt; aber selbst wenn diese Punctation alt ist, so ist sie doch nur etwa der tieferen Aussprache der Ammoniter entsprechend, das Wort aber jedenfalls nicht Eigen name, sondern einfach „König." Der Dienst dieser ammonitischen Nationalgottheit war um so gefährlicher, als die Könige sich als die menschlichen Stellvertreter dieses „Königgottes" betrachteten, und die Fürsten, die Vornehmen des Staates, zugleich auch Fürsten-Priester dieses Königgottes sein wollten. Daher eiferten die Propheten gegen

---

*) Frankel (Ueber den Einfluss etc. S. 175) irrt durchaus, wenn er in dieser Uebersetzung das Merkmal einer späteren Zeit sieht und daher den Vertenten von Numeri einer solchen zuweist. Er übersieht dabei, dass auch in Num. 34, 4 die Elohim Aegypten's mit θεοί wiedergegeben werden und dass auch in 1 Kön. nur die Moab's als εἴδωλα, sonstige aber als θεοί bezeichnet werden (denn auch 11, 2 hat der Uebers. besonders an Ammoniter und Moabiter gedacht mit Bezug auf 5 Mos. 28, 4). Also nicht die Zeit der Abfassung macht einen Unterschied zwischen θεοί und εἴδωλα, sondern welche Gottheiten darunter verstanden werden sollen.

das Königthum, als es sich in Israel gleich den Völkern ringsherum einführte, weil mit demselben der Dienst der Königgottheit von selbst eindrang, während doch Gott allein König des Volkes sein sollte. Dieser Dienst war zugleich einer der widerwärtigsten, es war der, die Kinder durch's Feuer zu führen oder gar zu verbrennen. Die Thatsache nun, dass man in Israel solchem unmenschlichen Götzendienste gehuldigt, verwischte man daher später gern, und wir begegnen in diesem Bestreben den übereinstimmenden Versuchen der alten Uebersetzer, so dass selbst gesetzliche Stellen ihrem eigentlichen Sinne entfremdet wurden; diesem weitgehenden Verfahren, wodurch auch die gesetzlichen Vorschriften ihres wahren Inhalts beraubt wurden, widersprach man in der Zeit der jüngeren Halachah zwar mit aller Entschiedenheit und stellte den ursprünglichen Text wieder her, doch blieb man an anderen Orten, wo es blos Erzählung war, dem alten verhüllenden Verfahren treu, und auch unsere Punctation verfolgt dasselbe.

Es kommen hier zuerst in Betracht die gesetzlichen Stellen im Levit. 18, 21 u. 20, 2—5. Die erstere ומזרעך לא תתן להעביר למלך nennt nicht blos den Königgötzen, sondern auch den Dienst, das Durchführen der Kinder, wobei jedoch das Feuer nicht ausdrücklich bezeichnet wird. Man schlug hier, um diese scharfe Deutlichkeit zu verwischen, zwei verschiedene Wege ein. Der ältere bestand darin, die Lesart zu corrigiren, man las, wie Sam. und 70 thun, Daleth für Resch: להעביד, λατρεύειν ἄρχοντι; hiermit ist zwar der Königgötzendienst nicht verhüllt, denn der „Archon" deutet gerade entschieden auf diese Gottheit hin*), aber die Art

*) ἄρχων ist für „König" im Allg. ein gewöhnlicher Ausdruck bei den 70, und so gebrauchen sie ihn sogar dafür bei dem Königsgesetze 5 Mos. 17, 14, worüber schon Schleussner belehren kann (vgl. noch ausser den dort angef. St. z. B. 5 Mos. 33, 5. Jes. 10, 8. 12 u. sonst). Besonders aber wird es für den Königgötzen gebraucht, wie sich noch weiter zeigen wird, neben τὰ πάτρια, Jes. 8, 21 als dem alten Cultus, und beide Wörter zusammen verbunden werden dann bei Symm. das. πάτραρχα εἴδωλα und πάτραρχος bei 70 zu Jes. 37, 38, und ich vermuthe, dass das aram. סחכרא, Götze, diesem griech. Worte entlehnt ist.

des Dienstes ist umgangen. In Cap. 20, wo der Text selbst diesen Dienst nicht näher bezeichnet, finden auch die 70 nicht nöthig, etwas zu ändern, und sie behalten den „Archon“ bei. Treuer am Texte haltend, dennoch den Sinn noch mehr verwischend, erklärte die ältere Halachah die erstere St.; sie deutet: „und von deinem Samen sollst du nicht geben schwanger zu machen für den Aramäismus,“ sie nimmt העביר = עבר (Hiob 21, 10) und מלך giebt sie mit dem für ihre Zeit allgemeinen Ausdrucke für Götzendienst, nämlich Aramäismus*). Dies ist der Sinn des alten Thargums, welches die Mischn. Meg. 4 (3), 9 anführt: מזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא, und die Bed. dieser Uebersetzung giebt uns Ismael, der Repräsentant der alten Halachah, in den Worten: זה שהוא נושא ארמית ומוליד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום (j. u. b. G. z. St., j. Sanh. c. 9 Ende, vgl. Sifre zu 5 Mos. 18, 10), ebenso Syrer: ומן זרעך לא תרמא למבטנו נוכריתא und j. Th.: ומן זרעך לא תתן בתשמישתה לציר בת עממין למעברא לפולחנא אוחרא, und Syr. wie j. Th. bleiben auch in Cap. 20 bei ihrem allg. Ausdrucke ארמי, בנוכריתא und פולחנא אוחרא **). Allein diese gänzliche Umgestaltung einer gesetzlichen Bestimmung fand bei der jüngeren Halachah entschiedenen

— Was Frankel (Ueber den Einfl. S. 156) in die 70 aus ihren Zeitverhältnissen hineininterpretiren will, gehört ebenso wie die von ihm erfundene Leontopolitanische Halachah am Oniastempel in das Reich der Phantasieen. — Der Alexandriner Phokylides, der in seinem Lehrgedichte V. 18 den V. Lev. 18, 21 nach den 70 mit den Worten wiedergiebt: *σπέρματα μὴ κλέπτειν*, hat die 70 missverstanden und scheint das Gebot als gegen Kinderdiebstahl zu Gunsten des Fürsten gerichtet betrachtet zu haben (vgl. noch bei ihm V. 150); dafür hat wiederum ihn Bernays in s. Abh. (Breslau 1856) S. XXII f. missverstanden und corrigirt *σπ.*, bei dem er blos an Sämereien denkt, in *τέρμ.*, Gränzen. Was jedoch spätere alexandrin. Unkenntniss daraus gemacht, darf uns über die ursprüngliche Absicht der 70 nicht irre machen.

*) Ueber diesen Gebrauch von ארם vgl später.

**) Zu 20, 2 lesen wir in unserm j. Th. als Uebersetzung: ויעבר מזרעיה למולך למיתוקרא בנורא; diese deutliche Uebers., die noch dazu das in unserm T. nicht befindliche „Verbrennen durch's Feuer“ hinzufügt, gehört wohl der spätern Reaction an, welche mit Schärfe gegen die Verwischung auftritt; ursprünglich lautete es im paläst. Th. auch hier wie in den folg. V.

Tadel, und die bereits angeführte Mischnah sagt daher, dass wer mit den Worten des alten Thargum öffentlich übersetze, den heisse man stillschweigen mit Anschrei, משתקין אותו בנזיפה. Sie fand, wie wir Dies noch bei anderen Stellen erfahren werden, dass man durch solche Umdeutung die Festigkeit der gesetzlichen Bestimmungen erschüttere, und sie stellt die Rücksicht auf das Gefühl der Zuhörer nicht so hoch, als dass sie desshalb die völlige Verwirrung über den wahren Inhalt der bibl. Vorschriften dulden sollte. So sehn wir auch sonst die 70 den Ausdruck mildern, indem sie העביר באש nicht wörtlich wie sonst mit διάγω, sondern 5 Mos. 18, 10 mit περικαθαίρω, Jer. 32, 35 mit ἀναφέρω, wiedergeben, während von Aquila an jener, von ihm und Symm. an dieser (vgl. Hier. und syr. Hex.) die wörtliche Uebersetzung überliefert wird*), und nicht minder deutet auch die alte Halachah die Stelle in Deuter. ganz analog der im Levit. dahin, dass das „Ueberführen" des Sohnes oder der Tochter zum Götzendienste bei einem „Feueropfer," durch welches ein Bündniss mit dem Götzen geschlossen werde, hier untersagt sei, und wird damit das „Durchführen der Kinder durch's Feuer" beseitigt**). Die jüngere Halachah hat davon keine Spur mehr.

Bedenken wir nun die entschiedene Absichtlichkeit, mit der die alte Zeit die Herrschaft des Molochdienstes in

---

*) Ezech. 20, 31 fehlt es ganz bei den 70, steht aber in der syr. hexapl. Uebers., und mag es in dieselbe entw. von einem andern Uebers. oder aus d. Peschito eingedrungen sein. Nur bei Ahas 2 Kön. 16, 3 steht die wörtl. Uebers. auch bei uns in den 70. Ebenso 2 Kön. 23, 10, wo die Molochstätten verunreinigt werden, aber auch dort scheinen Aenderungen vorgenommen zu sein. Die passendste LA. ist die des Syr.: הגם אשר עשו מלכי יהודה להעביר; die Worte, „welches die Könige Juda's gemacht haben," lassen schon die 70 zurück. Damit noch nicht zufrieden, schob man noch לבלתי ein, welches alle andern Uebersetzer wiedergeben.

**) Sifre u. Jalkut z St. Der erste Theil זה הבועל . . . עונש שמענו bezieht sich auf die Stelle im Levit., wo die Strafe ausgesprochen ist, im Deut. hingegen ist die Warnung (אזהרה), und die St. wird gedeutet: זה שהוא מעביר בנו וכתו לע"ז וכורת עמה ברית שנא' העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו.

Israel und die Scheusslichkeit dieses Dienstes auf ein geringeres Mass zu reduciren ausging, so dürfen wir auch noch einen Schritt weiter gehn, und wir müssen es, wenn wir sorgsam noch andere Umstände erwägen. An mehren Orten der Könige, des Jeremias, Ezechiel und des jüngeren Jesaias wird uns gesagt, dass der Götzendienst des Baal und Moloch darin bestanden, die Kinder zu schlachten, sie im Feuer zu verbrennen (שרף באש), und besonders wird das Thal Hinnom — das desshalb später Bezeichnung der Hölle wurde — als die Stätte dieses schmachvollen Dienstes genannt. Von einem „Durchführen" der Kinder durchs Feuer erfahren wir sonst Nichts und liegt es nur in unserm העביר, und dieses steht, wie wir gesehn, zuweilen gar ohne den unentbehrlichen Beisatz באש. Was ist es nun mit diesem „Durchführen?" Was uns die alten Commentatoren darüber berichten, giebt sich auf den ersten Blick als blos aus den Bibelstellen errathen kund. Wie nun, wenn dieses ganze „Durchführen" blos eine alte Correctur wäre für das Verbrennen? Und dass es eine solche ist, bezeugt unser Text 2 Chr. 28, 3, die Parallelstelle zu 2 Kön. 16, 3; wir lesen hier וַיַּבְעֵר את בניו באש, und wir ersehn daraus, dass das הֶעֱבִיר überall blos Correctur ist für הִבְעִיר, von dem wir nun begreifen, wie es auch zuweilen ohne באש stehn kann, das zunächst im Pentateuch, dem gelesensten Buche umgewandelt wurde, dann auch in den Propheten, obgleich dort sonst das Schlachten und Verbrennen der Kinder unter andern nicht geänderten Ausdrücken vorkomint, und nur in der Chronik als einem spätern weniggelesenen Buche einmal stehn blieb, während jedoch die alten Uebersetzer auch da die Correctur haben*).

Wir haben gesehn, dass bei gesetzlichen Stellen die spätere Tendenz nicht dahin ging, die Erwähnung der

---

*) Demgemäss ist auch Ezech. 16, 21, ferner 20. 26 für בהעביר כל בהעביר (בהבעיר) בניכם באש zu lesen בהבעיר parall. dem V. 31 פטר רחם und ebenso 2 Mos. 13, 12 vom reinen Vieh: והעברת כל פטר רחם eig. והבערת = זבח V. 15.

Königgottheit zu verwischen, aber sie schied dieselbe, wie bereits bemerkt, durch die Aussprache von dem allgemeinen Königsbegriffe, indem sie das Wort Molech mit Cholem sprach, und Dies hielt sie fest, wo der Text unzweideutig diese Gottheit bezeichnete, man sprach und die Punctation setzte מלך. Wo das Wort durch ein Suffix als „ihr König" bezeichnet wurde, der Sinn aber durch den Zusammenhang unzweifelhaft diesen ammonitischen Götzen verlangte, dieses „ihr König" also weiter Nichts bedeuten konnte, als der auch von den Israeliten verehrte Königgötze, machte man aus מַלְכָּם gar ein ganz neues Nomen proprium מִלְכֹּם, wie 1 Kön. 11, 5. 33. 2 Kön. 23, 13, um ebensowohl die Vermischung mit dem „Könige" zu beseitigen als auch den verletzenden Umstand, dass dieser Götze geradezu die israelitische Nationalgottheit geworden war. Wo jedoch מלך absolut oder mit Suffixen im Zusammenhange des Satzes dem schlichten Hörer nicht so entschieden diesen Götzen vor die Seele führte, da liess man die ursprüngliche Aussprache, und so entstand es auch, dass man in alter und neuer Zeit — in jener meistens geflissentlich — ganz den Götzen an diesen Stellen ignorirte und an wirkliche Könige dachte, dieselben aber auch ziemlich unverständlich werden, umsomehr da man es auch an andern kleinen Aenderungen im Satze nicht fehlen liess. So sind die מַלְכָּם 2 Sam. 12, 30 (Par. 1 Chr. 20, 2). Jer. 49, 1. 3. Amos 1, 15. Zefan. 1, 5.; מִלְכּוֹ Jes. 8, 21; סְכּוּת מַלְכְּכֶם (die Hütten eures Königgötzen, wie richtig 70) Amos 5, 26 entschieden von dem Moloch aufzufassen, und es ergiebt sich hieraus mit Sicherheit, dass das Wort immer ein Appellativum war. Dem entsprechend ist daher auch 2 Sam. 12, 31 במלכן (wie richtig das Khethib hat) zu lesen בְּמַלְכָּן mit Beziehung auf sämmtliche ammonitische Städte, und erst das Bestreben, diesen Sinn zu verbergen, erzeugte die LA. בְּמַלְכָּם welche schon 70 kennen. Allein auch viele Stellen, wo מֶלֶךְ ohne Suff. steht, sind in dieser Weise aufzufassen. So Jes. 30, 33, wo Aschur's Untergang verkündet und neben der Drohung, der Holzstoss sei geschichtet und es werde der Odem Gottes wie ein Schwefelstrom drin brennen, auch

gesagt wird, es sei für den Moloch (לְמֶלֶךְ) schon bereitet, d. h. eben, es solle ganz durch's Feuer hindurchgeführt oder von ihm verzehrt werden. Wenn in Jes. 57 Israel sein Götzendienst theils offen theils als Buhlerin vorgeworfen wird, klingt es seltsam, wenn in der Mitte V. 9 gesagt wird: und du machtest Geschenk „dem Könige“ (לְמֶלֶךְ) mit Oel; es wird aber klar, wenn wir uns hier wieder des Königgötzen erinnern, und noch wahrscheinlicher ist, dass wir וַתָּשֹׂרִי st. וּתְשָׂרִי zu lesen haben, also du erkanntest als Herrscher an den „Königgötzen“ durch Oel (Salbung), vgl. Hos. 8, 4. Besonders ist Hosea voll von der Besprechung des Königgötzen; ein anderer ist der „König Jareb“ 5, 13. 10, 6, kein anderer der in Trauer versenkte „König Samaria's und Israels“ 10, 7. 15, der nun, weil seine Machtlosigkeit erkannt ist, von seinen Verehrern selbst geschmäht wird 10, 3. Von diesem „Könige und seinen Fürsten“ wird geklagt, dass Israel sie erhebt oder salbt, ממשא מלך ושרים oder מִמְשַׁח, wie 70, Symm. (neben der andern LA.) und Theod. übersetzen. In Bethel soll, weil es ein „Königsheiligthum“, Amos seine Prophezeiungen nicht verkünden 7, 13, von ihm wird Hiob 18, 14 der Ausdruck „König der Schrecken“ gebraucht, und das. 15, 24: der König, bestimmt zum Feuer (לכידור st. יור zu lesen, wie schon in Raschi's Comm. richtig vermuthet wird). So ist auch — wie Pseudo-Hieron. in den *quaest.* bereits bemerkt — Masejah בן המלך 2 Chr. 28, 7 als ein Fürst des Molochdienstes aufzufassen, die זרע המלוכה des Ismael b. Nathanjah 2 Kön. 20, 25 und Jer. 41, 1 gleichfalls als von Molochpriestern abstammend, wie er denn Jer. 40, 14 als vom ammonitischen Könige abgesandt erscheint und nach vollbrachter Unthat wieder zu den Ammon. übertritt, das. 41, 10 und 15*). Nichts anderes sind auch die רבי המלך Jer. 41, 1, welche desshalb im Buche

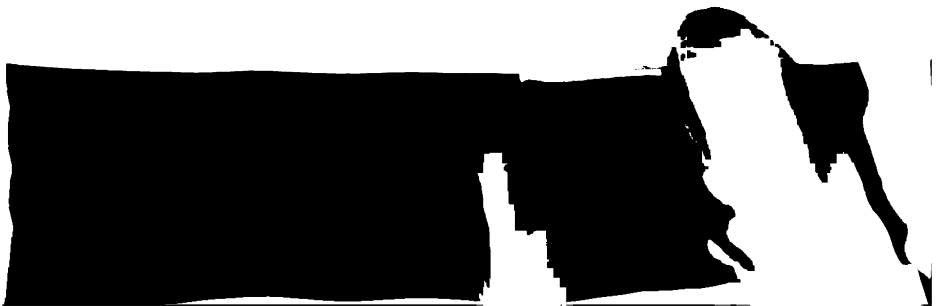
*) Vgl. Pseudo-Raschi zu 1 Chr. 2, 35, Kimchi das. und zu Jer. 41, 1 mit den thalm. Stellen, auf welche dieselben Bezug nehmen, näml. j. Sanh. 2, 2. Horaj. 3, 8 und b. Meg. 15 a, die LA. Chabib's in En Jakob, die in unsern Ausg. fehlt, ist ausdrücklich: שהעביר מזרעו למלך.

der Kön. und bei den 70 fehlen. — Wo nun aber מלך absolut von Gott gebraucht wird, ohne dass es durch entschiedene Bezeichnung als „König Israels“ als Gott gefasst werden musste, oder wenn gar im Gegentheile die Stelle etwas zu sinnlich klang, als dass man das Wort gerne auf Gott bezog, so deuteten es die Uebersetzer meistens um. Die מערני מלך 1 Mos. 49, 20 sind wohl göttliche Kostbarkeiten, alle Uebers. jedoch folgen den 70, welche den Pl. Könige (ἄρχοντες) setzen. Dies thun die 70 auch 4 Mos. 23, 21 bei תרועת מלך, während andere Uebers. durch Hinzufügung des Suff. oder durch Beziehung auf den Messias nachhelfen. An einer Stelle scheint auch eine Aenderung der LA. vorgenommen zu sein. 1 Mos. 48, 15 und 16 lesen wir: האלהים . . . המלאך הגאל אתי, und dieser LA. folgen die Uebers. Dass hier jedoch von Jakob dem Gotte, vor welchem seine Väter gewandelt und der auch ihn gehütet, dann der Engel, der ihn erlöset habe, substituirt wird, ist auffallend, und viel besser ist die LA. des Samar. הַמֶּלֶךְ, indem Gott hier schlechtweg „König“ genannt wird. Aber man wollte die Zweideutigkeit, welche dieser Name durch die gleiche Benennung des Königgötzen enthält, vermeiden und schrieb dafür המלאך.

## B. Unpassende Ausdrücke.

Wir haben, theilweise an der Hand der Tradition, wahrgenommen, wie die Rücksicht, die Gottesnamen nicht zu profaniren, zu mancherlei bald durchgedrungenen, bald ohne dauernden Erfolg versuchten Aenderungen geführt hat; wir haben erkannt, dass diese Rücksichten sich aus der ältesten Zeit herschreiben und immer fortschreitend zugenommen haben, allein auch umgekehrt wieder, wo sie die gesetzliche Bestimmtheit zu erschüttern drohten, in späterer Zeit ausser Acht gelassen wurden und man den ursprünglichen Text wieder herstellte. Demselben Verfahren begegnen wir auch noch in allen Fällen, wo der buchstäbliche Sinn des Satzes etwas Ungeziemendes von Gott

aussagen würde, indem er entweder der Würde Gottes zu nahe tritt oder in zu sinnlichen Ausdrücken abgefasst ist. Ueber diesen Punkt spricht sich die Tradition in aller Klarheit aus, und wir haben hier nicht nöthig einzelne Aeusserungen derselben mühsam aufzusuchen und sie erst in ihre gehörige Beleuchtung zu setzen; ihre Aussprüche sind unzweideutige Mittheilungen, die wir freilich nicht als erschöpfend betrachten dürfen, die uns aber die beste Anleitung geben, wenn wir darin einzelne Beispiele aus einem grösseren Gebiete, einzelne Erinnerungen, die sich aus einer grösseren Masse von Thatsachen der Vergangenheit erhalten haben, erblicken. Hören wir daher zuerst, wie dieselbe mit der ihr eignen ruhigen Objectivität sich ausspricht. Die älteste Quelle ist die Mechiltha zu 2 Mos. 15, 7 (Beschallach, Parasch. Schirah c. 6): והנוגע בהם כנוגע (l. ה' בכם נ' בבבת עינו (Zach. 2, 8 oder 12) ר' יהודה אומר בבבת עין אינו אומר אלא בבבת עינו כתי' כביכול כלפי מעלה אלא שכנה הכתוב 2 כיוצא בו ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אותו (Mal. 1, 13) אלא שכינה הכתוב. 3 כיוצא בו בעון אשר ידע כי מקללים להם וגו (1 Sam. 3, 13) אלא שכנה הכתוב. 4 כיוצא בו למה שמתני למפגע לך ואהיה עלי למשא (Hiob 7, 20) כינה הכתוב. 5 כיוצא בו הלא אתה מלכי מקדם ה' אלהי ולא (אלהי קדשי לא l.) נמות (Hab. 1, 10) כנה הכתוב. 6 כיוצא בו ההמר (ההימיר l.) גוי אלהים והמה לא אלהים ועמי המיר כבודו (Jer. 2, 11) כנה הכתוב. 7 כיוצא בו וימירו את כבודם בתבנית שור (Ps. 106, 20) כנה הכתוב. 8 ואל אראה ברעתי (4 Mos. 11, 15) כנה הכתוב. 9 כיוצא בו אין לנו חלק בדוד (...) איש לאהליו ישראל (2 Sam. 20, 1) כינה הכתוב. 10 והנם שולחי הזמורה אל אפם (Ez. 8, 17) כינה הכתוב. 11 בצאתו מרחם אמו (4 Mos. 12, 12) מרחם אמנו היה לו לומ' כינה הכתוב, אף כאן אתה אומר הנוגע בו כנוגע (בכם נ' l.) בבבת עינו כביכול כלפי מעלה הכתוב מדבר אלא שכנה הכתוב. Dasselbe finden wir aufgenommen bei Jalkut z. St. (§ 247), nur mit Uebergehung von Nr. 4, mit Versetzung von Nr. 10 und 11 und etwas abgekürzt, worunter auch dass hier nicht angegeben ist, wie es eigentlich 4 Mos. 12, 12 heissen müsse. Auch Sifre (Behaalothcha) zu 4 Mos. 10, 35 lesen wir Aehnliches, nur sind dort blos sieben Stellen aufgenommen, und zwar Nr. 1. 4. 10. 5. 7. 8 und 11 der Mech., sämmtlich ohne Angabe der ursprünglichen LA. Durch bedeutsame Zusätze erweitert, lesen wir diese Tradition in



1 חנוכא . . . עינו אלא שכנהו הכתוב (Thanchuma Exod. a. a. O.*) בביכול . . . הכתוב שהוא תקון סופרים אנשי כנסת הגדולה. 2 . . . והפחתם אותי . . . 3 . . . מקללים לי . . . 4 . . . ואהיה עליך . . . 5 . . . לא ימות . . . 6 . . . המיר כבודי . . . 7 . . . את כבודי . . . 8 כיוצא בו כבודי בקלון אמיר (Hos. 4, 7) אלא שכינהו הכתוב. 9 כיוצא בו ובשאר (ובשלשת) רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה וירשיעו את איוב (Hiob 32, 3) אלא שכינהו הכתוב. 10 כיוצא בו ואברהם עודנו עומד לפני ה' (1 Mos. 18, 22) אלא. . . 11 (wie Mech. Nr. 8). אמינו. . (wie Mech. Nr. 11) 12 כשריטו. 13 כיוצא בו ארן (מה l.) לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי איש (fehlt bei uns) לאהליך (ישראל) ועתה (ע' l.) ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו (1 Kön. 12, 16) ובדברי הימים (2 Chr. 10, 16) לאלהיו. 14 זכור תזכור ותשוח עלי נפשי (Klgl. 3, 20). 15 אולי יראה ר' בעינו (2 Sam. 16, 12) אלא שכינו סמוקים אלו אנשי כנסת הגדולה ולכך נקראו סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה ודורשין אותן. 16 וכן והגם (Mech. Nr. 10) . . . אפי והם תקנו אל אפם ואף כאן . . . בבבת עיני.

Diese Relation des Thanch. ist von grosser Bedeutung. Sie hat erstens fünf Stellen mehr, welche hier mit Nr. 8. 9. 10. 14 und 15 bezeichnet sind, und unter Nr. 13 giebt sie eine Variante von der Mech. Nr. 9, indem sie andere, wenn auch ähnliche Stellen verzeichnet. Dabei aber sagt sie ausdrücklich, dass ursprünglich der Text anders gelautet habe, giebt bei den meisten Stellen an, wie er gelautet, und bezeichnet die gegenwärtige LA. als eine „Verbesserung der Schreiber," als eine von den Männern der grossen Synagoge, d. h. von den alten Trägern der Tradition ausgehende Correctur, um den Anstoss, welcher in dem ursprünglichen Texte lag, zu beseitigen. Noch aber geben die bisher genannten Quellen alle keine bestimmte Anzahl von Stellen, in welchen diese tendentiöse Aenderung vorgenommen worden, sie knüpfen überhaupt blos ganz gelegentlich an den Ausspruch, der Feind Israel's werde ein Widersacher Gottes genannt, an, indem sie dafür die Stelle aus Zach. als Beleg anführen, wo es heisst: wer euch berührt, berührt „meinen" Augapfel, und diese Stelle als eine solche bezeichnen, welche, um von Gott nichts Ungeziemen-

*) In der älteren Recension des „Jelamdenu," welche dem Vfr. des Aruch (כבד 1) vorlag, befand sich diese Stelle auch zu 5 Mos. 2, 31.

nun noch andere in gleicher Weise etwas geänderte Stellen hinzufügen. Der Referent geht nicht von der Absicht aus, diese Stellen aufzuzählen, und noch weniger sie alle erschöpfend anzugeben; sie sind Beispiele für eine Thatsache, die belegt werden soll, bei der es aber genügt, eine gewisse Anzahl derselben beigebracht zu haben.

Wenn wir nun sehen, dass die Thalmude keine Veranlassung nehmen, diese Stellen zu besprechen und wohl nur bei einer oder zwei derselben eine Andeutung an die vorgenommene Aenderung in der jer. Gemara und in Beresch. r. gefunden wird — worüber später —: so scheint Dies in einem doppelten Umstande zu liegen, nämlich dass nicht bei allen genannten Stellen die Aenderung noch vollkommen durchgedrungen war, vielmehr die ursprüngliche LA. mit der Correctur noch um Geltung rang, dass man hingegen bei denen, welche einmal in der abgeänderten Gestalt Bestand gewonnen hatten, nicht gern auf deren frühern Ausdruck und die Thatsache der Aenderung zurückkam. Es scheint sogar, dass selbst Mech. und Sifre danach einen kleinen Zusatz erfahren haben*). Auch der Tractat Soferim thut dieser Stellen keine Erwähnung. Hingegen führt die Massorah sie auf, und zwar schon die älteste, welche uns bekannt geworden, die in der Odessaer Handschrift aus dem J. 916 befindliche. Hier ist der Ausdruck: Thikkun Soferim, „Verbesserung der Schreiber," feststehend geworden, und die Anzahl der Stellen bestimmt auf 18 angegeben. Diese 18 Stellen, welche blos durch einzelne Worte angedeutet sind und bei denen die ursprüngliche

---

*) Die Worte in Mech.: ר' יהודה . . . עינו כתי' oder wie sie in Sifre lauten: בבת עין לא נאמר אלא בבת עינו של מקום, die in Thanch. fehlen, scheinen ein solcher Zusatz zu sein, die dahin zielen, dass nicht aus עיני, das später erst in עינו geändert worden, sondern aus עינו selbst die Deutung folge, indem dieses sich gleichfalls auf Gott beziehe, weil wenn es sich auf Menschen beziehe, עין hätte gesagt werden können. Dies passt aber nicht zur ganzen Relation, indem ja dann eben keine Umschreibung (כנה הכתוב) vorhanden wäre. Sie sind demnach Zusatz, welcher die Annahme einer Correctur überflüssig machen will.

des Thanchuma, nur fehlen drei derselben, nämlich Hos. 4, 7. Klgl. 3, 20 und 2 Sam. 16, 12, hingegen wird die eine Nummer, welche die Stelle 1 Kön. 12, 16 mit ihrer Par. 2 Chr. 10, 16 enthält, als vier gerechnet, da eine jede derselben je zwei Verbesserungen enthalte, und zwei werden hinzugefügt, nämlich Mal. 1, 12, durch מחללים und 3, 8 oder 9, durch קובעים angedeutet*). Die Mass. endlich, wie wir sie in unsern Ausgaben lesen, und zwar Anf. Numeri und zu Ps. 106, 20, giebt auch die Anzahl von achtzehn Wörtern an, die durch die Schreiber corrigirt worden, י״ח מלין תקון סופרים, und beschliesst am ersten Orte die Aufzählung nochmals mit den Worten: אלו י״ח דברים תקון סופרים ודקדוקיהן משובחים, stimmt aber bei der Aufzählung vollständig mit Thanch. überein, ohne sogar bei 1 Kön. 12, 16 auf die Parallelstelle in der Chronik hinzuweisen, so dass blos 16 Stellen aufgeführt sind**). Auch an mehren dieser Stellen wird in der kleinen Randmassorah kurz angegeben, diese Stelle gehöre zu den „18 Verbesserungen der Schreiber," und so ist die Annahme von 18 Thikkun Soferim bei den Rabbinen eine feststehende geworden, sie wird von Nathan im Aruch (כבר I) u. A. nach dieser Anzahl, allgemeiner von Raschi***) bezeugt, und zwar in dem einfachen

---

*) Pinsker in Kherem Chemed IX S. 53. Mit den Resultaten desselben in der dortigen Abhandlung kann ich freilich nicht übereinstimmen.

**) Eine ähnliche Mass. führt Massud Chai Rokeach in Maaseh Rokeach (Ven. 1752) Ende nach einer alten Handschrift an. Dieselbe enthält die Stellen im Ganzen, wie sie in unserer Mass. und Thanch. verzeichnet sind, weist für die Stelle 1. Kön. 12, 16 ausdrücklich auf die Paral. der Chr. hin, hat übereinstimmend mit der Mass. Odessa nicht Hosea 4, 7, hingegen Mal. 1, 12, wohl aber 2 Sam. 16, 12. Klgl. 3, 20 und nicht Mal 3, 8 oder 9. Ueberall ist dabei angegeben, wie es früher geheissen habe.

***) Raschi beruft sich an mehren Orten auf Th. Sof., an einer Stelle, Mal. 1, 13, lesen wir in uns. Ausg. auch die Anzahl 18; allein schon Pinsker (a. a. O. S. 60) berichtet, in einem Raschimspt. d. J. 1285 heisse es 11, ebenso steht in meinem Mspt. v. J. 1294, und in dem von 1489 fehlt die ganze Stelle. Wenn Raschi wirklich 11 geschrieben hat, so hat er die Zählung der Mech. im Auge, was aber auffallend ist, da

Sinne, man habe hier spätere Correcturen vor sich, wä
rend die Stellen früher anders gelautet hätten. Erst spät
als man die Behauptung vorgenommener Correcturen b
denklich fand, suchte man den klaren Ausspruch umzude
ten und man kam auf den Gedanken, es sei hier von Ur
schreibungen die Rede, welche die Schriftsteller selb
vorgenommen, eine Auskunft, der man die vorgefass
Meinung ansieht.

Wir haben vielmehr in dieser Tradition eine ausdrücl
liche historische Bezeugung für einzelne Aenderunge
welche aus Rücksicht auf die Erhabenheit Gottes gemacl
wurden; nur sind dieselben keineswegs erschöpfend un
die Anzahl, die erst später fixirt wurde, ist demnach nich
zu urgiren, sie sind vielmehr blos vereinzelte Beispiele fü
einen allgemeinen Grundsatz, der sich weit öfter ausgeprä
hat, und ferner müssen wir selbstständig die ursprüngliche
LA. aufsuchen, da blos die Thatsache der Aenderung, nich
aber der frühere Wortlaut sich immer in der Erinnerung
erhalten hat. Betrachten wir nun die einzelnen Ausdrucks-
weisen, auf welche sich diese rücksichtsvollen Aenderungen
beziehen, so begegnen wir zweien, die wir schon theilweise
besprochen haben. Wie man Fluch und Geringschätzung
gegen Gott auszusprechen vermied, haben wir schon oben
(S. 267 ff.) besprochen und die hier berücksichtigte Stelle 1
Sam. 3, 13 in Verbindung mit andern ähnlichen betrachtet.
Zu derselben Classe gehört die tradirte Stelle Mal. 1, 13,
wo והסרתם אותי bedeutet: „ihr haucht mir die Seele aus,
quält, geringschätzt mich;“ Dies umschreiben 70 und Syr.
in והסרתי אתו, ich blase sie oder es weg, oder, wie wahr-
scheinlicher nach der syr. Hex., in והסרתים אותי, ich blase
sie von mir weg, womit die alte LA. bezeugt wird, während
das Th. unserer LA. folgt. Von gleicher Art ist auch die
blos in Mass. Odessa aufgenommene Stelle Mal. 1, 12;
מחללים אתו geben alle Uebersetzer wieder mit Beziehung

er Hiob 32, 3 gleichfalls zu diesen Stellen zählt und dort selbst die
Mass. anführt, es müsste denn diese Erkl. bei Raschi in Hiob Zusatz
sein, wie so Vieles zu diesem Buche nicht Raschi angehört.

man lieber, wenn auch der Sinn derselbe bleibt, אתו dafür geschrieben, um die directe Beziehung auf Gott zu vermeiden, indem die Construction mit שָׂם, wie oben nachgewiesen, schon eine hinlängliche Umschreibung war, oder gar es lautete ursprünglich: מקללים. Hierher ist wohl auch zu beziehen die Correctur, welche gleichfalls allein die Odess. Mass. mit dem Worte קובעים andeutet. Sie hat ohne Zweifel damit die Stelle Mal. 3, 8. 9 im Auge; allein wenn sie den Ausdruck קבע gegen Gott für ungeziemend hielt, so würde אתי und das Suff. ך in V. 8 und ואתי in V. 9 geändert werden müssen, alle drei aber sind nicht blos in unserm Texte wie in dem der Uebers., sondern auch in der Odess. Hdschr. selbst ungeändert geblieben, und endlich hätten hier drei Aenderungen vorgenommen werden müssen, und sie wären auch von der Mass. als drei gezählt worden, während sie die Stelle als nur eine Aenderung enthaltend betrachtet. Sie scheint mir daher vielmehr auf den Anfang von V. 9 zu zielen. במארה אתם נֹאָרִים „mit dem Fluche werdet ihr geflucht" steht hier ohne passenden Zusammenhang zum Ganzen, dafür geben die 70: *ἀποβλέποντες ὑμεῖς ἀποβλέπετε*, d. h. במראה אתם ראים, wohl eine noch stärkere Umschreibung als sie unser Text darbietet für בְּמַאֵרָה אַתֶּם נֹאָרִים, ihr flucht mit dem Fluche, was man eben nach dem hinlänglich entwickelten Systeme beseitigte.

Dieser Kategorie von Aenderungen ist eine andere ähnlich, welche Ausdrücke, die scheinbar Gottes Macht verkürzen, selbst wenn sie hypothetisch ausgedrückt sind, umwandelt. Wenn Hab. 1, 12 der Prophet an Gott die Worte richtet: לא תמות, du stirbst nicht — was das Th. in die Affirmation verwandelt: Ewiglebender קים לעלמין —, so klang Dies so hart, dass man נמות dafür setzte, wie schon 70 haben*). — Warum setzest Du mich zum Angriffe Dir,

*) Der Syr. scheint absichtlich das hebr. Wort נמוס (ist dieses Samekh richtig?) beizubehalten, um die Umdeutung des Sinnes bei Beibehaltung des Wortlautes — wovon wir später noch mehr Beispiele bei ihm sehen werden — noch stärker hervorzubringen.

agt Hiob 7, 20, wie es To
en hingegen mit unserm
't der Sänger zu Gott, er
d in V. 20 wird ihm Dies
lenken und wird klagen
ותשׂ; dieser Ausdruck war
en mit unserm T. in der
oder ותשוח und ähnlich
nicht etwa im Allg. als
נשבע ה׳ בנפשו (Jer. 51,
. 26, 11 und 30) und
, 8) von Gott gesagt
ie Schwäche von ihm
igen. Daher nehmen
ıstoss, so dass sie es
ːn*), gerade wie an
ie sie den Ausdruck,
ndes, 5 Mos. 32, 27
ıen.
aben wir gleichfalls
ine Redeweise, in
א verletzend war,
Ueber diese Aen-
ıs wir nicht daran
: betrachten den
hwendiges Ueber-
ln eben die Stel-
.ön. 12, 16 und
ı. anführen, und
sen haben. Es
drasch noch so
kannte. Die-
106) an: drei
ı zum Throne

147 und 148 A.
hen תרגם und

gelangte, das Reich Gottes, die Regierung des Davidischen Hauses und den Tempel; das erste ist ausgedrückt in den Worten (1 Kön. 12, 16): wir haben keinen Antheil an David, d. h. eben die Anerkennung Gottes, wie sie nur unter der Herrschaft der Davididen herrschend ist, das zweite in den Worten: und kein Erbe am Sohne Isai's, das dritte איש לאהליו ישראל ולא לבית המקדש אל תקרי לאהליו אלא לאלהיו. Nun aber ist die Deutung aus den Worten „ein Jeder nach seinen Zelten," aber nicht nach dem Tempel, eine ganz einfache, und es bedarf dazu durchaus nicht einer Aenderung des אהליו in אלהיו, umgekehrt können wir uns nur denken, der Midr. habe vor sich gehabt oder als alte LA. gekannt לאלהיו und er benützt zu seiner Deutung die Correctur לאהליו. Erst später, als לאהליו in den Text gedrungen war, stellte man es im Midrasch um, was aber sinnlos ist und zu einer vollständigen Umänderung der Worte dieses Midrasch veranlasste*). Die Rücksicht nun, die man hier, wie oben an einer grossen Zahl von Beispielen nachgewiesen ist, gegen den Gottesnamen beobachtete, dehnte man auch auf ein Wort aus, welches hart daran streift. כָּבוֹד nämlich wurde als eine Personification betrachtet, als die sichtbare Ausstrahlung Gottes, die Schechinah, die Doxa; auch von dieser Ungeziemendes auszusprechen musste daher vermieden werden. Besonders störte es zu sagen, dass Israel die „Herrlichkeit" Gottes vertauscht habe mit einem Götzen, und daher entstanden die Aenderungen Jer. 2, 5 כבודי in דוּ, Hos. 4, 7 von כבודי בקלון המירו in דם בּ אמיר und Ps. 106, 20 כבודו (oder כבוד אל) in דם, Aenderungen, die meistens auch bereits bei den Uebers. sich finden. Eine Aenderung anderer Art, veranlasst durch dasselbe Wort, finden wir

*) Raschi zu Hosea 3, 5 (und wohl aus ihm auch Kimchi das.) führt diesen Midr. in anderer Form an; da wird aus „wir haben keinen Antheil an David" der Abfall vom Davidhause abgeleitet, aus „zu deinen Zelten Israel" mit dem אל תקרי לאהליך אלא לאלהיך der Abfall von Gott, und aus „sieh, dein Haus, David" die Verschmähung des Tempels. Doch halte ich die Recension des Jalkut für die ursprüngliche, die später absichtlich geändert wurde, während die Raschi's in die des Jalkut zu verwandeln kein Grund vorhanden war.

4 Mos. 14, 21 und Ps. 72, 19. Dort lesen wir וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה׳ אֶת כָּל הָאָרֶץ (oder כְּבוֹדוֹ); so (in Nifalform) heisst Dies nichts Anderes als: es werde erfüllt die Herrlichkeit Gottes von der ganzen Erde. Das ist sinnlos, und es soll vielmehr heissen: וִימַלֵּא (Kal in Activ-Bed.), und es erfülle die Herrlichkeit Gottes die ganze Erde. So geben es auch die Uebers., nur dass einige es passiv. wenden und die Erde zum Subjecte machen. Diese Ausdrucksweise bot jedoch das Auffallende, dass hienach die Herrlichkeit Gottes erst die Erde erfüllen solle, als ob Dies nicht immer der Fall wäre; desshalb verwandeln auch die Tharg. im Pent. das Fut. in das Präs. (ומליא, nicht וימלי), sie füllet, nicht: wird oder soll füllen, ebenso Raschi und A. E. zu Num. nach der ersten Erkl., die den Satz als zum Schwure gehörig auffassen: So wahr ich lebe und meine Herrlichkeit die Erde füllet etc.*) Die Punctatoren nun, welche das Fut. nicht beseitigen konnten, verwischten wenigstens den anstössigen einfachen Sinn, wenn sie auch dadurch etwas Ungrammatisches und keinen rechten Sinn Darbietendes an dessen Stelle setzten, ein Verfahren, das sie auch sonst zu gleichem Zwecke nicht scheuten, wie wir es noch öfter erfahren werden.

Die כבוד veranlasste noch andere Aenderungen oder doch Versuche zu solchen. Wie wir bald sehen werden, störten die stark sinnlichen Ausdrücke, welche von Gott gebraucht wurden, so dass man sie durch kleine Correcturen beseitigte; in gewisser Weise störte Dies bei der כבוד, als der wahrnehmbaren Ausstrahlung Gottes, nicht, sowie Sätze dass sie gesehn werde u. dgl., wohl aber eine zu materielle Darstellung derselben. So hinderte es nicht zu sagen, dass

---

*) Raschi כשם שאני חי וכבודי מלא וכו׳; so (מלא, nicht ימלא) meine beiden Mspte vom J. 1294 und 1489, das Folgende von אם יראו bis מעט מעט, was eine ganz abweichende Erklärung bietet, fehlt dann in ihnen sowie in den beiden Breithaupt'schen Mspten. Merkwürdig jedoch ist, dass umgekehrt Nachmanides bloss das Letztere und nicht das Erstere kennt, während die eine Breith.'sche Hdschr. Beides zurücklässt. Offenbar haben wir hier verschiedene Redactionen von Raschi's eigner Hand vor uns.

sie irgend einen bestimmten Raum erfülle, sich von einem Orte zum andern bewege, z. B. Ezech. 10, 4: וידם כבוד ה׳, und 18. Hingegen erschien der Ausdruck, es sei ein mächtig Geräusch entstanden, da sich erhoben die Herrlichkeit Gottes von ihrem Orte, als etwas zu grob sinnlich, und man änderte es in: gepriesen sei die Herrlichkeit etc. בְּרוּם nämlich ist Ezech. 3, 12 zu lesen, wie Hitzig und Luzzatto siegreich nachgewiesen, unsere, von allen Uebers. wiedergegebene LA. בָּרוּךְ, die sprachlich wie inhaltlich unpassend ist, ist aber nicht ein Schreibfehler, sondern eine Correctur, um den natürlichen Wortverstand zu verhüllen. Hierher gehört wahrscheinlich auch die Stelle Ps. 85, 10. Dort heisst es: Nahe ist den Redlichen Sein Heil, dass wohne Seine Herrlichkeit in unserm Lande. So, כְּבוֹדוֹ, erfordert es der Zusammenhang und übers. der Syrer, hingegen hat unser T. mit den andern Uebers. כָּבוֹד, damit nicht gesagt werde, die Herrlichkeit Gottes schlage ihren Wohnsitz im Lande auf, sondern Ehre, Glanz wohne im Lande. Wir werden später sehn, dass שָׁכַן, wohnen, von Gott gebraucht, wenn der Ort, wo er wohne, dabei angegeben ist, überhaupt zu Correcturen Veranlassung gab. — Jes. 3, 8 heisst es: zu kränken die Augen Seiner Herrlichkeit, עֵנִי כבודו. Wir werden bald erfahren, dass Augen und ähnliche Glieder auf Gott anzuwenden anstössig war; auch von den Augen der Khabod wollten die Uebersetzer nicht sprechen, Symm. und Tharg. lassen sie einfach weg, der Grieche übers. עֳנִי כבודם, der Syr. עֲנַן כבודו, und eine Spur dieser Correcturen hat sich in unserm Texte erhalten, indem wir עֵנִי ungewöhnlich mit fehlendem Jod lesen, woraus hervorgeht, dass man früher die LA. corrigirt hatte, die Punctatoren aber wieder zu der ursprünglichen Aussprache zurückkehrten, ohne jedoch das Jod wieder einzufügen.

Noch eine andere Art von Correcturen wurde bei כבוד versucht, welche sich meistens blos bei den alten Uebers. findet, ohne in unsern Text eingedrungen zu sein. Abgesehen von der allgemeinen Bedeutung „Ehre," enthält nämlich dieses Wort noch neben dem Begriffe der göttlichen Majestät auch den der höhern menschlichen Natur und

steht in diesem Sinne parallel dem נַפְשִׁי. Während das Wort nun seiner allgemeinen Grundbedeutung nach nichts Anstössiges hatte, so lag in dem Gebrauche desselben für das höhere Menschliche eine gefährliche Zweideutigkeit, indem dadurch der Mensch in die göttliche Sphäre gehoben oder umgekehrt der Ausdruck für die Doxa durch seine Anwendung auf den Menschen herabgewürdigt wurde. Daher verwischen die Uebers. häufig dieses Wort, und selbst unser Text hat bei diesen Fällen einzelne kleine Aenderungen erfahren. Dies ist der Grund, warum die Worte תחר כבדי 1 Mos. 49, 6 so seltsam von den Uebers. verwandelt worden. Sam. und 70 lesen und übersetzen יִחַר כִּבְדִי, meine Leber entbrenne nicht*), gerade wie die Gem. (Meg. 25 b) verlangt, man solle statt כבודו, Hos. 10, 5, wo es von Götzen gebraucht wird, כִּבְדוֹ lesen; der Syr. und das alte Tharg., wie es Onk., der in poetischen Stücken sich mehr an das altüberlieferte Tharg. hält, aufbewahrt hat, übersetzen: ich steige nicht herab von meiner Würde, j. Th. II: sie achteten nicht auf meine Ehre, und nur Aquila und j. Th. I, das hier offenbar eine Redaction aus späterer Zeit hat, kehren zur einfachen Erklärung zurück. Ps. 4, 3 übersetzen 70 (und Vulg.) die Worte: wie lange meine Ehre zur Schmach (כבודי לכלמה)? mit: wie lange, ihr Schwerherzigen, warum etc. (כְּבוּדִי לֵב לָמָּה), Aquila und Hieron. „meine Geehrten“ כבודי, nur um sich des anstössigen Ausdruckes zu erwehren! Ps. 16, 9 übers. 70 כבודי mit „Zunge,“ umgekehrt übersetzen diese Ps. 30, 13, als stände כְּבוֹדִי, damit Dir lobsinge „meine Ehre“ und ihnen folgen Hier. und Vulg., alle anderen Uebersetzer lassen mit unserm T. das Suff. weg und erklären auf die verschiedenste Weise. Am Schärfsten prägt sich die Scheu vor dem Gebrauche dieses Wortes aus in den Varianten, welche die parallelen Stellen Ps. 57, 8. 9 und 108, 2. 3 darbieten; man schob es von Ort zu Ort, weil man es nirgends für passend hielt.

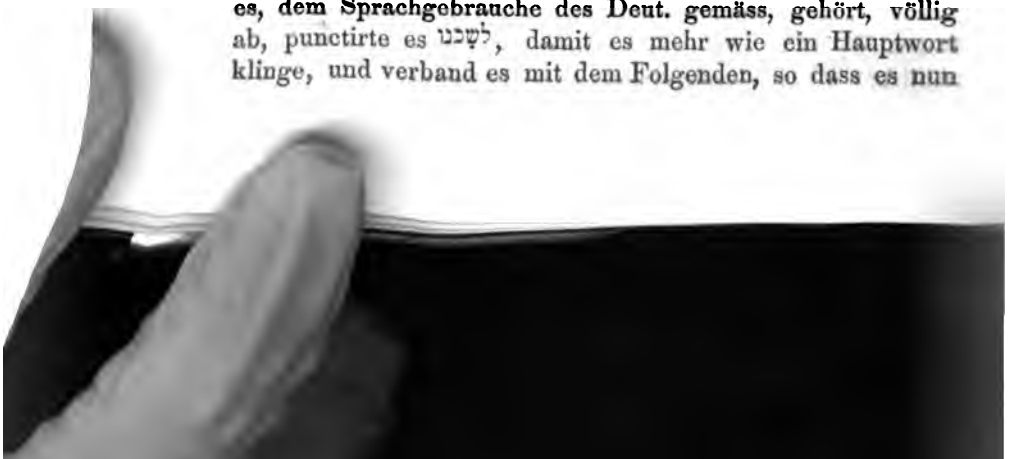
Wir haben an der Stelle Ps. 85, 10 erkannt, dass

*) Die sam. Uebers. jedoch sind wieder zur Aussprache כִּבְדִי zurückgekehrt.

selbst in Beziehung auf die Khabod, welche doch eine sinnlich wahrnehmbare göttliche Ausstrahlung ist, der Ausdruck שָׁכַן, wenn er dieses Wohnen auf ein bestimmtes Land abgränzt, etwas zu sinnlich und Gott räumlich beschränkend erschien. Umsomehr muss Dies gelten, wenn von Gott selbst und nicht von seiner Doxa die Rede ist. Zwar hindert der Ausdruck ש׳ בְּתוֹךְ, in Mitten der Israeliten wohnen, nicht; in dieser Ausdrucksweise gab sich das Bildliche als solches hinlänglich kund, und auch der schlichte Hörer fasste es geistig auf, dennoch umschreiben es die 70 im Pent. meistens mit ἐπικληθῆναι. Anders verhält es sich mit der Redensart: ש׳ אֵת . . . בְּ, mit den Israeliten an oder in einem Orte wohnen; diese klang zu sinnlich und musste umgedeutet werden. Nur an einer Stelle finden wir in unserm Texte diesen Ausdruck ungeändert, weil er, wenn sich auch in Wahrheit auf Gott beziehend, dem Wortlaute nach vom Stiftszelte gebraucht wird; und so thue er, heisst es 3 Mos. 16, 16, dem Stiftszelte, welches mit ihnen wohnt (הַשֹּׁכֵן אִתָּם) in ihren Unreinheiten. Das Zelt wohnt nicht, sondern Gott wohnt, wie es Sifra z. St. und Joma 56 b u. 57 auch erklärt wird: אפילו בזמן שהם טמאים שכינה שרויה ביניהם und es dürfte sogar die richtige Uebersetzung sein: dem Stiftszelte dessen, der mit ihnen wohnt, aber jedenfalls war doch dem Hörer der Ausdruck nicht auffallend. Wohl aber war Dies der Fall bei Stellen wie 4 Mos. 14, 30. Jer. 7, 3 und 7. Ihr sollt nicht kommen, heisst es in Num., in das Land, in welchem mit euch zu wohnen ich meine Hand erhoben, verheissen habe, לְשָׁכֵן אֶתְכֶם בָּהּ; Jer. aber ruft die Juden im Gotteshause zusammen und sagt ihnen auf Gottes Geheiss: Bessert eure Wege und eure Thaten, dann werde ich mit euch wohnen (וְאֶשְׁכְּנָה אִתְּכֶם) an diesem Orte. Verlasset euch nicht auf die Worte des Truges: Heiligthum Gottes ist und bleibt es (mögen wir handeln, wie wir wollen, das Heiligthum bleibt ein solches und Gott dadurch uns immer nahe), sondern wenn ihr eure Wege bessert . . . dann werde ich mit euch wohnen (וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם) an diesem Orte in dem Lande, das ich euren Vorfahren gegeben u. s. w., und er fährt fort sie vor der trügerischen Hoffnung

zu warnen, das Haus werde sie beschützen, weil Gott darin wohne, er werde vielmehr, wenn sie bei ihren Sünden verharrten, Haus und Land verwüsten. Aus Scheu jedoch vor dem „Wohnen Gottes mit den Israeliten“ verändert unser T., und gleich ihm die Uebers., gänzlich den Sinn, indem sie לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם, וְאֶשְׁכְּנָה אִתְּכֶם und וְשָׁכַנְתִּי אִתְּכֶם lesen und wiedergeben. In Num. giebt auch die neue LA. einen passenden Sinn, Gott habe verheissen, die Israeliten dort wohnen zu lassen, und steht dem nur entgegen, dass שָׁכֵן ein nicht gut gewählter Ausdruck ist für: zum Besitze übergeben, und dass überhaupt das Piel von שׁ, wie wir bald sehen werden, nur erfunden ist, um diese Correctur anbringen zu können. Entschieden dem Zusammenhange widersprechend ist dieselbe aber im Jer.; dort ist nur, wie wir gesehen, vom Wohnen Gottes die Rede, nicht ob er die Israeliten wohnen lasse, diese wohnten ja bereits dort, שָׁכֵן aber die Bedeutung zu verleihen: weiter wohnen lassen, ist ein neuer Zwang, den man sich nur dem Systeme zu Liebe gefallen lassen kann. Und siehe da, der wörtliche Aquila, dem Hier. und Vulg. folgen, unterstützt unsere Vermuthung auf's Unzweideutigste; seine Uebers. ist uns zu Jer. 7, 3 in der syr. Hex. aufbewahrt, und sie lautet: ואשרי עמכון! Daher können wir auch als ursprüngliche LA. in Ps. 78, 60 nehmen: Das Zelt, welches er bewohnte (שָׁכַן) unter den Menschen, wie alle Uebers. wiedergeben (viell. auch כְּאָדָם, wie ein Mensch), und nur Symm., den wir bereits als den Aengstlichsten in solchen Punkten kennen gelernt, übersetzt ἱδρυθεῖσαν, das unter Menschen festgestellte Zelt, und Dies ist auch die Absicht unserer Punctation, welche Piel setzt. Besonders hart klang es, wenn שׁ noch mit שָׁם, dort wohnen, verbunden war, wodurch die räumliche Beschränkung recht scharf ausgesprochen wurde. Nur an einer Stelle lässt unser T. diese Redensart ungeändert, nämlich Ezech. 43, 7: אֶשְׁכָּן שָׁם, eine Stelle, die im Ganzen ein so sinnliches Gepräge hat, dass auch dieser Ausdruck geduldet werden konnte, dennoch ändern die 70 auch hier und übersetzen יִשְׁכֹּן שָׁמִי. Und diese Correctur wurde anderswo in ähnlicher Weise durchgehends aufgenommen; שָׁמוֹ oder שָׁמִי

wurde eingefügt und שכן in das Piel umgewandelt, und zwar nach der Analogie von שׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם, das in Deut., Kön. und Chr. vorkommt und nach der Auffassung, welche aus den 70 hervorgeht, die nämlich שׁ mit *ἐπικληθῆναι* wiedergeben. Das Deuter. hat besonders oft die Wendung: der Ort, den Gott erwählt dort zu wohnen (לְשַׁכֵּן שָׁם, 12, 11. 14, 23. 16, 6. 11. 26, 2), und ihm folgend Neh. 1, 9, und ebenso heisst es im Jer. 7, 12 von Schiloh: wo ich zuerst gewohnt habe (שָׁכַנְתִּי שָׁם). An allen diesen Orten wird שָׁמוֹ (nur in Neh. noch mit vorangehendem אֶת, was jedoch der Sam. auch in Deut. hinzusetzt), in Jer. שָׁמִי eingefügt, und das Verbum in die neue Form des Piel gesetzt, und wir begegnen hier wieder der Umschreibung mit שָׁם, die wir schon oben beim Tetragrammaton gefunden haben. Wie sehr diese Ausdrucksweise einer Verhüllung bedürftig war, ersehen wir daran, dass man noch nicht einmal mit der vorgenommenen Aenderung zufrieden war und, wo es gieng, suchte man das Räumliche noch mehr zu beseitigen. Während sich nämlich an allen übrigen Stellen שָׁם von לְשַׁכֵּן שָׁמוֹ nicht trennen lässt, ist eine solche Trennung 5 Mos. 16, 6 möglich, und obgleich nun שָׁכַן שמו allein sonst gar nicht vorkommt, trennen dennoch die Accente hier שָׁם ab und verbinden es mit dem folgenden „sollst du opfern," und damit stimmen die Anführungen in der b. G. (Berach. 9 a. Sebach. 12 a) überein, während die Uebers. diese Trennung nicht zu machen scheinen. An einer Stelle des Deut., näml. 12, 5, hat der Text, da bereits לשום את שמו שם vorhergeht, statt לשכן שם, weil die Wiederholung des שָׁם übellautend wäre, einfach לְשָׁכְנוֹ, ihn zu bewohnen; so übersetzen 70, jedoch mit ihrer gewöhnlichen Vergeistigung *καὶ ἐπικληθῆναι* und Vulg. *et habitet in eo.* Die gewöhnliche Textescorrectur hier vorzunehmen gieng nicht, da auch שמו bereits vorangegangen war, und eine andere Auskunft ward gesucht, man trennte לשכנו von dem früheren Satze „der Ort, den der Herr erwählen wird," zu dem es, dem Sprachgebrauche des Deut. gemäss, gehört, völlig ab, punctirte es לִשְׁכֹּנוֹ, damit es mehr wie ein Hauptwort klinge, und verband es mit dem Folgenden, so dass es nun



heisst: „sein Heiligthum sollt ihr aufsuchen.“ So verfahren die Accente, die vor לשכנו ein Athnach setzen, so die Gemara, die den Satz לשכנו תדרשו וגו׳ anführt (Sanh. 11 b)*). Ob bei 4 Mos. 34, 35 eine Correctur eingedrungen ist, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten; die ganze letzte Hälfte des Verses כי אני וגו׳ ist freilich schleppend und sieht als eine, das Sinnliche verwischende Erklärung von Gottes Wohnen „im Lande“ aus, wie die 70 das בתוכה in בתוכם ändern. Selbst bei dem Ausdrucke Ps. 78, 2: der Berg Zion, dieser, auf dem Du wohntest (שָׁכַנְתָּ בּוֹ) kann sich der ängstliche Symm. nicht beruhigen und übersetzt: Du führtest auf den Berg Sion dieses Dein Heiligthum, indem er offenbar auch hier שָׁכַנְתָּ gelesen wissen will. Und so erkennen wir wieder ein weitverzweigtes System, das ernstlich durchgeführt wurde und sogar eine neue Form erzeugte, die der Bibel ursprünglich fremd ist.

Wir haben oben bemerkt, dass man selbst bei der Khabod Anstand nahm, von deren Augen zu sprechen, obgleich diese als ein Wahrnehmbares aufgefasst wurde; umsomehr mussten nun die naiv sinnlichen Ausdrücke von Gestalt, Augen, Ohren, Nase u. dgl., wenn sie von Gott selbst gebraucht werden, Anstoss erregen. Die Uebersetzer lösen in den meisten Fällen diese bildliche Redensart auf, während der Text den Ausdruck nicht ändert; Redensarten, wie: es missfällt oder gefällt seinen Augen, es kam vor seine Ohren u. dgl. sind so gewöhnlich, und man denkt dabei so wenig an die Glieder, dass sie auch den schlichten Hörer nicht verwirren konnten. Den Sinn mehr alterirend, geht wieder der rücksichtsvolle Symmachus zu Werke, wenn er 1 Mos. 1, 27 die Worte: „da erschuf Gott den Menschen in seinem Abbilde (בצלמו), im Abbilde Gottes (בצלם אלהים) erschuf er ihn“ übersetzt: da . . . Menschen in ausgezeichneter Gestalt, aufrecht erschuf Gott ihn, ἐν εἰκόνι διαφόρῳ ὄρθιον ὁ θεὸς κτλ., und der gleichfalls überaus vorsichtige

*) Vgl. Schorr in he-Chaluz Bd. III S. 96; auch auf die Gem. Stelle machte mich derselbe brieflich aufmerksam.

Saadias schlägt denselben Weg der Erklärung ein*). So vertauschen auch die 70, welche sonst תְּמוּנָה mit *μορφή* oder *ὁμοίωμα* wiedergeben, diese Uebersetzung mit *δόξα*, wo es heisst, dass Moses die „Themunah" Gottes schaue, 4 Mos. 12, 8, oder wie Ps. 17, 15: ich sättige mich an Deiner Them., und Theodotion corrigirt an letzterer Stelle gar *δεξία*; auch der Syr. setzt dort שובהא, hier הימטהא, als corrigire er אמ׳. Dieser Ausdruck „sich sättigen an der göttl. Gestalt" war ein zu grellsinnlicher, so dass er auch anderswo, wo er in anderer Wendung vorkommt, eine allgemein angenommene Aenderung erfahren hat. Ps. 140, 14 hat es nämlich wahrscheinlich gelautet: יִשְׂבְּעוּ יְשָׁרִים אֶת פָּנֶיךָ, wie Schorr (he-Chaluz III, 112) vermuthet, „es sättigen sich Redliche an Deinem Antlitze," allein man vermied diesen Ausdruck und setzte dafür יֵשְׁבוּ, so dass es nur heisst: sie weilen vor Dir. So werden von den Uebersetzern auch starksinnliche Bilder aufgelöst. Wenn z. B. Gott Ps. 84, 12 eine Sonne genannt wird, so umschreiben Dies 70, Syrer und Tharg. mit völliger Verdrängung des Bildes. Von diesem Standpunkte geht nun auch der „Thikkun Soferim" aus bei Zach. 2, 8 (12); von Gottes Augapfel zu sprechen war unziemlich, und unser Text, übereinstimmend mit allen Uebers., ändert daher עִינִי in עֵינוֹ, so dass es bedeuten kann, wie wenn man seinen eignen Augapfel berührt. Dasselbe Verfahren schlagen die Uebers. auch 5 Mos. 32, 10 ein, während unser Text nicht geändert ist, weil der Wortausdruck nicht nothwendig auf Gott sich bezieht. Er (Gott) wahrt es (Israel), heisst es das., כְּאִישׁוֹן עֵינוֹ, d. h. wie seinen Augapfel, kann aber auch bedeuten, wie man seinen Augapfel bewahrt; 70 und Syr. lassen den Art. zurück: wie den Augapfel, ebenso j. T. II, Onk. gar, der von Israel im Pl. spricht, setzt auch das Suff. im Pl.: wie ihren Augapfel. Aehnlich ist der Thikkun, welchen Thanch. und unsere Mass. haben zu 2 Sam. 16, 12; vielleicht, heisst es dort, wird Gott sehn mit seinem

*) Vgl. meine Abhandlung über Saadias im 5. Bande meiner Ztschr. f. jüd. Theol., bes. S. 296 ff.

Auge, בְּעֵינוֹ, diese scharfe sinnliche Ausprägung wandelte man zuerst, indem man Wav und Jod des Wortes vertauschte, in בעוני um, wie unser Khetib hat, 70, Syrer und Vulg. übersetzen, indem sie בעוני gleich בְּעָנְיִי, meine Bedrückung, nehmen, allein auch von dieser Correctur gieng man ab und wählte eine andere, indem man das erste Jod liess, aber auch ein solches statt des Wav setzte, בעיני, das Keri unseres Textes. Khetib und Keri überliefert schon Soferim 7, 4, und am Keri hält das Tharg. fest mit der gezwungenen Erkl.: die Thräne meines Auges, welcher alle Rabbinen folgen, und die Mass. finalis*). Nur an diesen Orten, wo das Auge scharf hervorgehoben wird, stört es als zu sinnlich; anderswo, wo es in der gewohnten Redeweise gewissermassen überhört wird, blieb es ungeändert. Derselbe Fall ist mit den Ohren. Wo sie blos das Hören umschreiben, sind sie nicht anstössig; aber an zwei Stellen bilden sie eine eigenthümliche Schwurformel: בְּאָזְנֵי ה׳ צבאות אם „bei den Ohren Gottes! Es wird etc.," sagt Jes. 5, 9 und 22, 14. Die 70 und Syrer halten diese LA. bei, nehmen es aber nicht als Schwur, sondern es wird gehört mit den Ohren Gottes**). Damit beruhigte man sich noch nicht, sondern man las באוני, in meine Ohren (drang es), und bezog es, wie Hier. und Tharg. thun, auf den Propheten, und die Accentuatoren gaben dem Worte einen scharf trennenden Accent, dem sie sogar die Kraft der Pausa verliehen und באוֹנִי punctirten, damit es um so entschiedener von dem folgenden ה׳ losgelöst werde. —

Ein noch anstössigeres Glied war die Nase; Dies die Veranlassung zum Thikkun in Ezech. 8, 17. Sie strecken die Ruthe wider meine Nase, אַפּוֹ, wird von 70 sehr umschrieben, μυκτηρίζοντες, alle andern Uebers., Symm., Aqu., Syr. und Tharg. haben mit unserm T. אפם. So wird auch der sinnliche Ausdruck: Sie legen Weihrauch in Deine

---

*) Sie zählt unsere St. unter den 8, in welchen ein erstes Wort mit י־, ein zweites mit ־ִי endet, hier בעיני und קללתו.

**) Zu diesem Zwecke scheint auch an der zweiten Stelle das ונגלה vorgesetzt zu sein.

Nase, באפן, 3 Mos. 33, 10 von den Uebers. (Vo, Syr., Vulg., beide j. Th.) in der eigenthümlichen Weise beseitigt, dass sie es wiedergeben: bei Deinem Zorne, und nur Onk. hat allgemein: vor Dir. In der durchgreifendsten Weise wird dieses Wort nun beseitigt in der geläufigeu Redensart חָרָה אַף, es entbrennt die Nase, welche von den Uebersetzern immer blos mit „der Zorn entbrennt" oder erzürnt sein und ähnlich wiedergegeben ward, ja im Munde Gottes umschreiben die 70 gar das חרה אפי בך Hiob 42, 7 mit ἥμαρτες σύ. An andern Orten, wie Jer. 12, 13, übersetzen die 70 חרון אף mit ὀνείδισμος, als wäre es חֶרְפָּה, und Dies macht uns auch den Sinn der seltsamer Weise ganz ignorirten merkwürdigen Tradition klar; diese nämlich zählt (j. Megil. 1, 9. Sofer. 5, 10) die Wörter חרה אפי unter jenen auf, welche getrennt werden dürfen, Norzi in Minchath Schai aber berichtet zu mehren Stellen, dass sie dennoch auf einer Zeile zusammen stehn müssen*). Welche enge Verbindung findet denn aber zwischen diesen beiden Wörtern Statt, dass erst die Erlaubniss sie zu trennen gegeben werden muss und dass sie dennoch nicht auf zwei verschiedenen Zeilen geschrieben werden sollen? Dies liegt eben darin, dass man dieselben als ein Wort zusammen las, um den sinnlichen Ausdruck der Nase weniger hörbar zu machen; daher kommt es auch, dass die Accentuatoren fast durchgehends das אף entweder mit חרה oder mit dem folgenden Gottesnamen durch Makkef verbanden, um dasselbe nicht selbstständig hervortreten zu lassen, und um diese Verbindung zu erleichtern, wählt der Samaritaner die apokopirte Form auch da, wo sie unser Text nicht hat, so יחר statt יחרה 2 Mos. 32, 11 und 5 Mos. 6, 15, ja sogar das ungramm. וחר st. וחרה 2. Mos. 22, 23. Ein noch sinnliche-

*) Bei den Abschnitten des Schema-Gebetes ist es thalm. Vorschrift, die Wörter recht sorgsam im Lesen zu trennen (Berach. 19 b); da wird des darin (5 M. 11, 17) vorkommenden וחרה אף nicht gedacht, wohl aber von Isaak Alfasi in seinen Halachoth (wie Jona aus Toledo im Comm. dazu, Thossafoth zur Gem. (כין הדבקים) und Ascher b. Jechiel N. 12 darin lesen; in unsern Ausgg. fehlt es), gleichfalls mit Rücksicht darauf, dass anderswo diese Wörter eng verbunden werden.

fer, aber auch ungewöhnlicherer Ausdruck ist עָשַׁן אַף, die Nase raucht; der Samar. setzt desshalb 5 Mos. 29, 19 יחר für יעשן. die Uebers. umschreiben hier wie Ps. 74, 1, wie sie es auch mit קדח באפי, 5 Mos. 32, 22 und Jer. 15, 14 machen. Eine ihm eigenthümliche Feinheit aber, die wir mehrfach zu bemerken Gelegenheit haben, wendet der Syrer bei עשן אף an; er hält das Wort עשן in der Uebers. bei, während er אף mit רוגזא wiedergiebt, עשן aber heisst im Syr. nicht: rauchen, sondern: stark sein, und so entspricht es ganz der sonstigen Umschreibung יתקף רוגזא. Ihrer gewohnten Umdeutungen bedienen sich die Uebers. für den ähnlichen Ausdruck עלה עשן באפו, es steigt Rauch auf in seiner Nase, in der Doppelstelle 2 Sam. 22, 9 und Ps. 18, 9. Wie wir jedoch oben gesehn, dass das häufige חרה אף, wenn es im Munde Gottes angeführt wird (Hiob 42, 7), besonders anstössig war, so ist Dies umsomehr der Fall bei עָלָה עשן באפי, wenn Gott es von sich sagt: es steigt Rauch auf in meiner Nase. So lautete sicher der ursprüngliche Text Jes. 65, 5, aber schon frühzeitig änderte man Dies in das dem Genius der Sprache widerstrebende אלה ע׳ ב׳, das mit unserm Texte alle Uebersetzer theilen.

Wie nun die Scheu herrschte vor dem Gebrauche der menschlichen Gliedmassen bei Gott, so wird aus demselben Grunde die Nebeneinanderstellung Gottes und der Menschen von den Uebers. beseitigt. Wenn der Oelbaum Richt. 9, 9 von sich sagt, dass man mit seiner Fettigkeit „Elohim“ und Menschen ehrt, und der Weinstock V. 13, dass sein Most „Eloh.“ und Menschen erfreue, so ändern 70 die erste Stelle dahin, dass sie übersetzen: womit Gott die Menschen ehren, und eine andere Rec. derselben bietet: welchen in mir Gott und Menschen ehren, was auch sicher die Absicht unseres Textes ist mit seinem בי, das ohne Zweifel Correctur ist für בו. In der zweiten Stelle lassen 70 und Symm. ganz einfach Elohim weg, und erst spätere Recensionen setzen es hinzu (vgl. Montfaucon). Moses wird Mehren gegenüber als „Elohim“ bezeichnet; dass Dies dem Pharao gegenüber geschieht 2 M. 7, 1, daran nahmen 70 und Syr. keinen Anstoss und übersetzen es ganz wörtlich, auch das

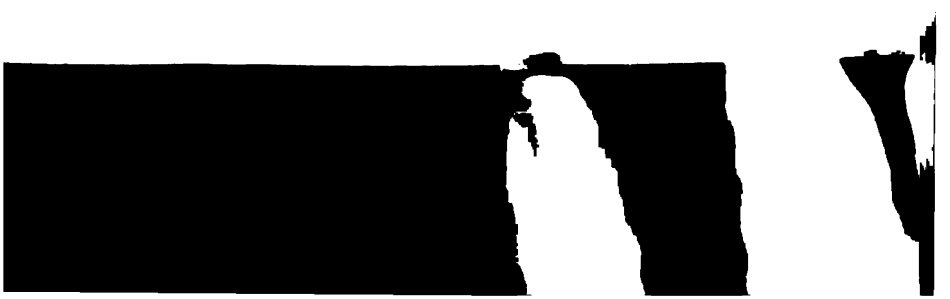
j. Th. mit kurzer Erklärung „furchtbar wie ein Gott," und nur Onkelos verwischt es, wenn er sagt: „zum Herrn." Anstössiger wird es schon, wenn er Aaron gegenüber so genannt wird das. 4, 16, hier bleibt nur der Syr. bei der wörtlichen Uebers., Onk. bei seiner Deutung „zum Herrn," hingegen die 70 τὰ πρὸς τὸν θεόν, j. Th. תבע אולפן מן קדם ה׳ „die Lehre von Gott fordernd." An beiden Orten wird Moses blos insofern Elohim genannt, als er der auf Gottes Geheiss selbstständig Handelnde und den Aaron Beauftragende ist, während dieser sein Mund oder Prophet sein sollte. In gleicher Weise soll auch Moses, nach Jethro's Rathe das. 18, 19, dem ganzen Volke gegenüber der Elohim sein, während die von ihm erwählten Richter die von ihm Beauftragten sein sollen; es ist hier demnach derselbe Ausdruck לאלהים zu erwarten, wie auch die 70 und j. Th. dieselbe Umschreibung anwenden. Allein dieser Ausdruck war dem ganzen Volke gegenüber, noch dazu da die deutliche Erklärung, wer Mosis Mund oder Prophet sein soll, nicht so unmittelbar folgt, etwas zu stark, und sowie hier auch Syrer und ebenso Onk. dem j. Th. folgen, so scheint auch die LA. unsres Textes מול האׄ nur eine Correctur. — Eine sehr interessante Stelle, wo die Uebersetzer die verschiedensten Versuche machen, die zu nahe Berührung von Mensch und Gott zu beseitigen, ist 1 Mos. 3, 22, die Stelle nämlich: „Und Gott der Herr sprach: Sieh, der Mensch ist geworden wie Einer von uns (כאחד ממנו) zu wissen Gutes und Böses". Dies übersetzen 70 und Syrer wörtlich, indem sie es offenbar auffassen, Gott habe zu den Engeln gesprochen, wie Papus Dies ausspricht: כאחד ממלאכי השרת, und an dieser Auffassung hielt auch sicher das alte paläst. Thargum fest nach den Spuren, welche das j. Th. I aufbewahrt, indem es den Anfang des V. dahin erweitert: Gott sprach למלאכיא די משמשין קדמוי, während die Erkl. des כאחד ממנו späterer Zusatz nach einer späteren Auffassung ist. Diese nämlich beruhigte sich nicht bei der Beziehung auf die Engel, da doch Gott als der Redende sich gleichfalls mit darunter begreift, und der Repräsentant der jüngern Richtung, Akiba, that den kühnen Schritt, ממנו von כאחד zu

trennen, also der Mensch ward wie Einer (der lang ist) aus sich zu wissen das Gute und das Böse. Akiba drückt Dies mit folgenden Worten aus: Gott legte vor ihn zwei Wege, den des Todes und des Lebens (d. h. er gab ihm den freien Willen, und er hat sich den Weg des Todes erwählt) *). Möglich ist, dass dieser Deutung schon Symmachus folgt, wenn er übersetzt: *Ἀδὰμ γέγονεν ὁμοῦ ἀφ'. ἐν τῷ γινώσκειν καλὸν ἢ πονηρόν*; das fehlende Wort müsste dann mit *ἑαυτοῦ* ergänzt werden und nicht mit *ἡμῶν*, wie Montf. thut. Sicher folgen dieser Deutung Onkelos, die samarit. Uebersetzer und Saadias, und die beiden überarbeiteten Recensionen des paläst. Th. schlagen ein ähnliches Verfahren ein, wenn sie auch etwas in der Deutung abweichen. Dennoch sind die Accentuatoren nicht auf diese neue Auffassung eingegangen, haben vielmehr כאחד mit ממנו eng verbunden.

Wir haben gesehen, dass es vermieden wurde, durch Einräumung einer zu hohen Stellung an Moses der Ehre Gottes zu nahe zu treten. Von demselben Gesichtspunkte aus verlangen Uebers. und Punct., dass nicht absolut gesagt werde, Moses habe den Israeliten befohlen, da nur von Gott Befehle ausgehen können; wo der Text aber dennoch so lautet, umschrieben jene und kommen diese durch Aenderung der Vocale zu Hülfe. Die dem Deuter. so geläufige Phrase zwar אֲנִי מְצַוֶּה (o. מְצַוֶּה אֶתְכֶם), die Moses sicher in eignem Namen spricht, konnte nicht geändert werden, und man hatte es auch nicht nöthig, weil der Hörer und Leser daran gewöhnt war, dass der Prophet im Namen Gottes spricht. Nicht so bei andern Stellen. Nach der Versündigung der Israeliten mit dem goldnen Kalbe spricht Gott zu Moses: Dein Volk, das du aus Aegypten geführt, ist verderbt, sie sind gewichen von dem Wege, den du ihnen befohlen, צִוִּיתָם (2 Mos. 32, 8. 5 Mos. 9, 12); Dies

---

*) Mechiltha Beschallach c. 6 zu 2 Mos. 14, 29. Ber. r. c. 21, auch bei Jalkut § 34. In Schir ha-Schirim rab. zu HL. 1, 9 sind die Autoritäten verwirrt. Vgl. übrigens meine Bemerkungen in Kherem Chemed IX S. 69 ff.



passt dem Zusammenhange nach, da Gott das Volk gewissermassen als ausser seinem Schutze stehend und nur dem Moses angehörig darstellen will, und so übersetzen 70 u. Vulg. Allein dass Moses befehle, war ein unpassender Ausdruck, und man nahm die Lesung עִוִּיתָם an. Moses, heisst es ferner 2 Mos. 34, 34, ging hinaus und redete zu den Kindern Israels, was er (ihnen) befahl יְצֻוֶּה, und da hier von einem immer wiederkehrenden Ereignisse die Rede ist, muss das Fut. stehn; um jedoch die Aussage, dass Moses befehle, zu beseitigen, corrigirt der Sam. יצוּנוּ, was er (Gott) ihm (dem Moses) befahl, was die 70 erweiternd wiedergeben ἐντετείλατο αὐτῷ κύριος, und unser T., mit dem Syr., Vulg. und Thargum übereinstimmen, ändert die Punctation in יְצֻוֶּה, was ihm befohlen worden. Nach beiden Correcturen jedoch wäre das Präter. zu erwarten. So schärft Moses 3 Mos. 8, 35 u. 10, 13 Befehle ein mit den Worten: כִּי כֵן עִוִּיתִי, denn also habe ich es befohlen, eine kategorische Ausdrucksweise, welche einige Uebers. mildern durch die Umschreibung „denn also befahl Gott," andere, indem sie unserer Punct. folgen: עֻוִּיתִי, ist mir befohlen worden, Umschreibungen, welche manche Uebers. auch anderswo anwenden, wo es unsere Punct. nicht für nöthig findet, weil Moses sich blos auf seinen früheren Befehl (im Namen Gottes) bezieht, vgl. z. B. 8, 31 u. 10, 18. Wiederum heisst es 4 Mos. 3, 16: Moses zählte sie nach der Vorschrift Gottes, wie er befohlen hatte צֻוָּה, u. Sam. liest צִוּהוּ, 70 übersetzen wieder dessgleichen erweiternd, und unser T. צֻוָּה. Das. 36, 2 erwartet man in der Anrede der gileaditischen Stammhäupter an Moses einfach: Mein Herr hat befohlen (אדני צוה) zu geben das Land als Erbe durchs Loos den Israeliten, und mein Herr hat befohlen (ואדני צֻוָּה) zu geben das Erbe unseres Bruders Zelofchad seinen Töchtern; wie geschraubt klingt hingegen das erste Mal אֹתִי אֲ' צִ' ה' mit vorangestelltem Object, und das zweite Mal וַ' צִ' כֹה! — Aehnlich dem Sinne nach ist 2 Mos. 23, 21. 22. Nachdem Gott nämlich gesagt, er werde einen Engel Israel voransenden, fährt er fort: Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, widerstrebe ihm nicht, denn er wird nicht

vergeben eure Sünde, denn mein Name ist in ihm. Doch wenn du hörest auf seine Stimme und thust Alles, was ich rede etc. Die starke Betonung dieses Engels hat zu manchen Aenderungen bei den Uebersetzern geführt. Dass der Engel die Sünden vergeben solle, klang als ein Eingriff in die Rechte Gottes, wenn es auch negativ gesagt wurde, und desshalb corrigiren die 70 ישא לפשעכם in פניכם ר' und das j. T. in אשא ל, ferner wird das שמי בקרבו gedeutet, und endlich das zweite בקלו von 70 u. Sam.*) in בקלי geändert. Ob etwa auch das ארבר unseres T. blos Correctur ist für ein ursprüngliches יר', mag dahingestellt bleiben.

Die Beispiele von Vergeistigung der sinnlichen Ausdrücke bei den Uebersetzern sind so häufig und auch so allbekannt, dass hier nur diejenigen hervorgehoben werden durften, welche mehr oder weniger auch auf die Gestaltung des Textes Einfluss übten. Es mag daher aus diesem reichen Gebiete nur noch weiter Solches ausgewählt werden, was sich theils ausdrücklich als Thikkun verzeichnet findet, theils ohne überliefert zu sein, dennoch Correctur war oder noch ist. Betrachten wir zuvörderst die Stellen, welche dadurch die Ehrerbietung gegen Gott zu verletzen scheinen, dass Gott als vor einem Menschen stehend dargestellt wird; der Untergeordnete aber, so dachte man, steht vor dem Grösseren, nicht der Höhere vor dem Niedrigeren. Desshalb ist wie uns Thanch. und Mass. berichten, der ursprüngliche Text וה' עודנו עמד לפני אברהם, 1 Mos. 18, 22 geändert worden in ואברהם ע' ע' ל' ה', und dass die erste LA. wirklich die richtigere ist, bestätigt nicht blos der ganze Zusammenhang, vgl. V. 23 u. 33, sondern bezeugen auch Thalmud und Midraschim. Zur Erklärung von 3 Mos. 19, 32 nämlich: Vor dem greisen Haupte sollst Du aufstehn ... ich der Herr, heisst es in j. Bikkhurim 3, 3: אני הוא שקיימתי עמידת זקן תחלה, „ich (Gott) bin es, der das Aufstehn vor dem Greise zuerst geübt habe, offenbar mit Beziehung auf unsere St., und der

*) So übersetzt Abu-Said, und das sinnlose בקולם im gedruckten sam. Texte ist blos ein Druck- oder Schreibfehler für בקולי, aus der Aehnlichkeit des Jod und Mem im Samaritanischen entstanden.

Midrasch Ber. r. c. 49 und an andern Orten sagt es ausdrücklich, es sei hier ein Thikkun Soferim, die Schechinah nämlich habe auf Abraham gewartet. An andern Orten ist die Redeweise nicht so auffallend, dass man zur Veränderung des Textes hätte schreiten sollen, wenn man auch in der Uebers. umdeutete. Wenn es bei Jakob heisst (1 Mos. 28, 13): und siehe, Gott stand bei ihm, was נצב עליו bedeutet, so deuteten es Viele: Gott stand auf ihr, der Leiter, und der Ausdruck mit על schien wieder Andern bedeuten zu können, über ihm, also doch eine Erhabenheit Gottes zu bezeichnen. In dem Spruche Gottes zu Moses: „sieh, ich stehe vor Dir dort am Felsen (2 Mos. 17, 6) übersetzen die 70 das „vor Dir" als zeitlichen Begriff: bevor du dort bist, und das. 34, 5 ist der Ausdruck „und er stellte sich zu ihm dort" zweideutig, heisst aber sicher: Gott stellte sich zu oder vor Moses, hingegen sagt das j. Th. ausdrücklich: und Moses stellte sich dort vor Ihn.

Eine andere Rücksicht, welche die Ehrerbietung vor Gott verlangt, ist, dass ihm nicht Böses und Ungerechtigkeit selbst nur scheinbar zugetraut werde. Wenn Moses zu Gott spricht (4 M. 11, 15): tödte mich doch, dass ich nicht sehe Dein Böses, בְּרָעָתֶךָ, so heisst Dies zwar blos, dass ich nicht sehe das Böse, die Strafe, welche Du über Israel kommen lässest, allein es klingt, als würde von Gottes Bosheit gesprochen, und Text wie Uebersetzungen haben daher ברעתי, und nur das jer. Fragmenten-Thargum (wie es sich am Ende der rabb. Bibeln findet) hat eine Spur der alten LA. in seiner Umschreibung: ולא אחמי בבישתהון דעמך. — Hiob 32, 1 u. 3 zeugt der einfache Einblick in die Stelle für den Thikkun. Ursprünglich lautete es sicher V. 1: die drei Freunde hörten auf dem Hiob zu antworten, weil er gerecht war in ihren Augen, בעיניהם, wie auch die meisten Uebers. haben, und demgemäss V. 3, dass Elihu ihnen desshalb gezürnt habe, weil sie keine Antwort mehr gefunden und so Gott für ungerecht erklärten וירשיעו את אֱלֹהִים, oder Hiob für gerecht erklärten וַיַּצְדִּיקוּ את איוב oder auch, um den Hiob als ungerecht nachzuweisen לְהַרְשִׁיעַ א׳ את׳ oder וַיִּרְשִׁיעוּ, und die letzte LA. giebt der Syrer wieder, während griech. Ueber-

setzungen ויצדיקו haben. Allein V. 1 ward geändert, weil er gerecht war in seinen Augen בעיניו, und demgemäss änderte man auch in V. 3, ja selbst in V. 2 übersetzen die 70 nicht von Hiob, dass er sich für gerechter erklärt als Gott, sondern dass er sich für gerecht erklärt vor Gott. Diese Milderung und Beseitigung harter Aussprüche gegen Gott findet sich bei den Uebersetzern zu Hiob sehr häufig, wo sie nicht blos umschreiben, sondern die Lesart ändern, man vergleiche nur 9, 22. 24. 13, 9. 27, 2. 34, 37. 40, 8 (3). Aber auch unser Text hat solche Aenderungen, wo sogar die Uebers. keine annehmen. Hiob 34, 30 geben die 70 (oder Theod.) und das Targ. מִמְלֹךְ, Gott setzt zum Könige einen heuchlerischen Menschen wegen der Verstrickungen des Volkes, nur Syr. hat רלא אמלך, und unser T. macht daraus מִמְּלֹךְ. In Cap. 24 klagt Hiob in beredter Bitterkeit über die Ungestraftheit der Gewaltthätigen, über das Leiden der Bedrückten: „Aus der Stadt schreiet auf das Volk und die Seele der Leichen fleht, Gott aber hört nicht Gebet, לֹא יָשִׂים תְּפִלָּה; so übers. der Syrer, und Dies liegt der Umschreibung der 70 zu Grunde, nur Symm. und Tharg. haben mit unserm T. die unpassenden Worte יָשִׂים תְּפִלָּה. So ist sicher das Khethib Hiob 13, 15 לא איחל, alte LA.: mag er mich tödten, ich will nicht hoffen, aber auch alte Correctur schon לו. Und nicht blos im Hiob, in dem noch andere Stellen einer derartigen tendentiösen Aenderung unterworfen wurden, sondern auch in andern Büchern haben Text und Uebersetzungen dieselbe unternommen. Wenn der Sänger in Ps. 44 über die tiefe Erniedrigung Israel's klagt, fährt er fort V. 18 f.: Alles Dies traf uns und wir haben Dein nicht vergessen und waren nicht treulos Deinem Bunde, unser Herz wich nicht zurück, doch — schliesst er — Du neigtest unsern Schritt von Deinem Wege. So ותט im Hifil übers. 70, Vulg. und Tharg., dagegen Symm., Hieron. und Syr. mit unserm T. וַתֵּט, und es neigte sich, wo aus dem vorigen Gliede „nicht“ supplirt werden muss, gerade wie Tharg. und Saad. den Ausspruch des Elias 1 Kön. 18, 37 „Du aber führtest ihr Herz rückwärts“ umdeuten. So lassen die 70 den harten Ausspruch des Elias

„auch gegen die Wittwe, bei der ich wohne, hast Du übel gethan, ihren Sohn zu tödten“ ganz zurück (vgl. Montf.), Tharg. umschreibt es, und wahrsch. ist in unserm T. die Fragepartikel vor גם bloss mildernder Zusatz. Höchst interessant und gewiss von hohem Alter ist der aus ähnlichem Grunde gemachte kleine Zusatz in 1 Mos. 18, 24. Dort lautete der ursprüngliche Text, wie ich vermuthe: „Und Abraham trat heran und sprach: Wirst Du auch hinraffen Gerechten mit Frevler? Vielleicht sind fünfzig Gerechte in der Stadt, wirst Du auch hinraffen die fünfzig Gerechten, welche darin sind (האף תספה חמשים הצדיקם אשר בקרבה)? Es sei fern von Dir ein Solches zu thun, zu tödten Gerechten mit Frevler! Fern von Dir! Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Gerechtigkeit üben?“ Abraham nämlich verlangt blos Gerechtigkeit für die Frommen in Sodom, nicht Schonung der sündigen Stadt selbst. Gott aber erwidert, er werde sogar die ganze Stadt verschonen, wenn so viel Gerechte darin sein würden, und nun erst geht Abraham darauf ein und bittet für die Stadt, auch wenn nur eine geringere Anzahl Gerechter in derselben sich finden sollten, Dies jedoch in einem von seinem vorigen Verlangen sehr geänderten Tone; früher war es eine berechtigte Forderung und eine Appellation an die Gerechtigkeit Gottes, jetzt ist es schüchterne Bitte. Allein diese Voraussetzung, dass Gott nicht Gerechtigkeit üben werde, war verletzend, und man schob daher in Abr.'s erstes Verlangen aus Gottes Antwort auch alsbald die Bitte um die Stadt ein mit den Worten: ולא תשא למקום למען in V. 24. Aber nun passt das Mittlere der Rede nicht zu deren Anfange und Ende, und dann sind mehre Sprachhärten; das האף תספה in V. 24 steht ohne Object, und kann nicht einmal למקום, selbst wenn man sich einen Acc. davon denken sollte, hinzugenommen werden, da ספה nur von dem ungerechten Hinraffen der Gerechten, nicht von der gerechten Strafe der ganzen Stadt gesagt werden kann, dann bezieht sich nun בקרבה nicht mehr auf das weibliche עיר, sondern auf das männl. מקום! Auffallend ist es auch, dass statt des durchgehends gebrauchten בעבור nur hier למען vorkommt.

Was aber die Uebersetzer noch ferner hinderte, war das zweimal gebrauchte הֲאַף. Nach dem ursprüngl. T., wo Abr.'s Frage nur war, ob denn Gott auch den Gerechten neben dem Frevler tödten werde, stand dieses Wörtchen ganz an seinem Platze; nach der gegenwärtigen Aenderung aber, wo Abr. voraussetzt, dass der Gerechte nicht gestraft werde und seine Frage vielmehr ist, ob nicht auch der ganzen Stadt geschont werden wird wegen der darin befindlichen Frommen, hat diese ausdrückliche Betonung, ob denn auch der Gerechte getödtet werden soll, keinen Grund. Während daher die 70 das אַף zurücklassen, nehmen es Syrer und Thargum in der Bed.: Zorn, wirst Du im Zorne wegraffen, wie Ber. r. c. 49 diese Deutung erläutert: lässest Du den Zorn walten, so verderbst Du Gerechte mit Frevlern, während Du den Frevlern das Verdienst der Frommen anrechnen solltest. So geht die Umdeutung mit innerer Nothwendigkeit fort, erzeugt aus derselben Tendenz.

Schon oben (S. 287) haben wir erkannt, dass der Ausdruck נָסָה, von Gott gebraucht, Vielen störend war; Gott braucht nicht zu prüfen, um dadurch erst die Gesinnung einer Person zu erkennen, und sie deuten desshalb das Wort anders. Aehnlich ist es nun mit Sätzen, wo gesagt wird, dass Gott nun wisse oder wissen werde, womit seinem Vorherwissen zu nahe getreten wird. Eine der anstössigsten Stellen in dieser Beziehung war, wo Dies gar mit ganz bestimmter Zeitbezeichnung, wann Gott wissen werde, ausgedrückt wird. Zu Korah sagt Moses (4 Mos. 16, 5): morgen, da wird Gott wissen, wer sein ist, und den Heiligen er wird (ihn) nähern zu sich. So, וְיֵדַע, ist die wahre LA., wie Luzzatto richtig bemerkt. Daran dass Gott morgen wissen werde, nehmen bereits die 70 Anstoss, und sie beseitigen sowohl das „morgen" wie das Wissenwerden, indem sie, freilich sehr gewaltsam, aber keineswegs aus Missverständniss, lesen: בָּקַר, es hat erforscht und erkannt Gott, wer sein ist etc., ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω, und auch die folg. Verba sind bei ihnen Präterita; die andern Uebersetzer hingegen mit unserm Texte wählen das leichtere Auskunftsmittel, indem sie blos das Wissen in das Wissen-

lassen, Anzeigen verwandeln, also וידע. So umschreiben die Uebersetzer auch sonst mehrfach, so der Syrer 1 Mos. 22, 24, so die 70 2 Mos. 33, 5, während die Tharg. es zum Prät. machen; 2 Mos. 2, 25 ändern die 70 gar die Worte וידע אלהים in וַיִּוָּדַע אֲלֵיהֶם, καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς, während die Tharg. umschreiben. Wiederum hat unser T. eine kleine Correctur erfahren 5 Mos. 9, 24. Dort sagt Moses: Widerspenstig wart ihr gegen Gott von dem Tage an, da Er euch gekannt, d. h. sich euer angenommen. So, רעתו, liest der Sam.; die 70, daran Anstoss nehmend, dass ein Tag bezeichnet werde, von dem an erst Gott Israel kennen gelernt, verwandeln es in das Pass.: ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν, unser T. jedoch mit den andern Uebers. liest רעתי, als bezöge es sich auf Moses. Vgl. noch die Uebers. zu 5 Mos. 2, 7. Hos. 13, 5 und sonst. — So beseitigen sie auch das Sehenwerden von Gott. 5 Mos. 32, 20: ich werde sehn, was ihr Ende, verwandeln die 70 in: ich werde zeigen, אראה, Tharg. in Prät., es ist mir bekannt, so deuten auch die 70 die Worte Bileam's: ich werde es sehn, doch nicht jetzt, werde es erblicken, doch nicht nahe, welche sie als Worte des Gottesgesichtes zu nehmen scheinen, in: ich werde es zeigen . . ., preise es, und 2 Mos. 33, 13 ist das „und siehe" bei den Tharg.: es ist Dir bekannt, bei den 70: damit ich erkenne, וְאֶרְאֶה. Eine Stelle, die aus diesem Grunde die mannichfachsten Deutungen bei Uebers. und Erkl. und auch wohl kleine Aenderungen im Texte erfahren hat, ist 1 Mos. 18, 21. Ich will doch herniedersteigen, heisst es dort als Rede Gottes, und sehn, ob wie das Geschrei über sie (Sodom), das zu mir dringt, sie vollständig gethan haben oder nicht, damit ich es wisse. Die Worte עשו כלה verbunden geben wieder die 70, Symm., Syrer und auch wohl das ursprüngliche paläst. Tharg., in welchem עבדו גמירא zusammengehört, und das nur durch spätere Zusätze alterirt worden ist. Allein das Sehen verwandelt Onk. in Richten, und die genannten Wörter werden getrennt, so dass der Sinn ist, wenn sie so gethan haben, dann Vernichtung über sie, wesshalb auch die Accentuatoren ein Pessik zwischen dieselben gesetzt haben. Die letz-

ten Worte des Satzes lauteten aber wahrscheinlich אם לא יאראה, so dass das אם (ohne Wav) als das zweite Glied der disjunctiven Frage: ob . . . oder zu betrachten ist, und das Wav vor אראה bedeutet: damit, wie die 70: εἰ δὲ μή, ἵνα γνῶ. Statt dessen nehmen die andern Uebers. אם in der Bed.: wenn, so dass der Satz ganz getrennt ist: und wenn nicht, werde ich wissen (Gnade üben), oder gar wie die Tharg.: und wenn (sie umkehren,) werde ich nicht wissen (strafen). Nun passt das Wav nicht vor אראה, vielmehr vor אם, und so hat es unser Text, in welchem auch die Accentuatoren das ואם vom Vorhergehenden auf's Entschiedenste durch Athnach getrennt haben. Die Scheu vor der Beeinträchtigung der Allwissenheit Gottes hat diese Aenderungen des Textes und Wendungen der Uebers. erzeugt, vielleicht gar auch schon die Einschiebung des vorhergehenden Verses 20, in welchem die Schwere der Sünde Sodom's, über welche sich Gott erst nach V. 21 Ueberzeugung verschaffen will, als unzweifelhaft hingestellt wird*). Aehnlich ist 5 Mos. 32, 10 der Ausdruck anstössig: Er (Gott) wird es (Israel) finden in der Wüste, daher liest der Sam. יאמצחו, 70 und Onk.: er ernährt sie, gerade wie die 70 die Worte 1 Mos. 18, 26: wenn Ich finden werde in Sodom, verwandeln in „wenn sein würden in Sodom."

Besonders anstössig war der Ausdruck: Gott, Gottes Antlitz schauen, רָאָה אֶת (פְּנֵי) ה׳, und bei diesem Punkte ist es, wo Luzzatto auf eine Anzahl von Stellen aufmerksam gemacht, welche durch die Punctatoren leichte Umwandelungen erfahren haben, indem sie aus dem Kal ein Nifal machen und dem Satze die nicht ganz sprachrichtige Bedeutung geben: vor Gott erscheinen. So setzen sie יֵרָאֶה für יִרְאֶה, 2 Mos. 34, 23. 5 Mos. 16, 16 und ebenso 2 Mos. 23, 15, wo unser T. noch אל für את setzt, während der Sam. dieses beibehält, hingegen hier wie 34, 23 das האדן

*) צעקה kommt im Pent. immer mit Zade vor, nur in diesem V. mit Sain (Sam. corrigirt). Wenn im Allgemeinen gesprochen wird, wird nur Sodom genannt wie 13, 13 und hier V. 16. 22. 26. 19, 1 ff, nur hier steht Amorah dabei.

in הָאָרוֹן verwandelt, als sollten die Wallfahrer das Antlitz der Lade schauen! יֵרָאוּ steht für יֵרָא 2 Mos. 23, 15. 34, 20, wo noch j. T. II das Kal wiedergiebt לְמֵיחֲמִי; אֵרָאֶה für אֶרְאֶה Ps. 42, 3, wo Th. und Syrer das Kal haben, לֶרְאוֹת (wo das Nifal ursprünglich ist, immer לְהֵרָאוֹת, für לֶרְאוֹת 2 Mos. 34, 24 (Sam. corrigirt לה׳). 5 Mos. 31, 11. Jes. 1, 12. Eine noch stärkere Aenderung des Sinnes ist, wenn aus וְנֵרְאֶה und wir werden sehn, wird וְנִרְאֶה, und er wird erscheinen; so 1 Sam. 1, 22, wo Hannah sagt: Bis der Knabe entwöhnt sein wird, dann werde ich ihn bringen und dann wollen wir sehn das Antlitz Gottes, wofür nun: und er soll erscheinen vor Gott. Weniger anstössig war es, wenn das Sichtbarwerden Gottes, נִרְאָה im Nifal, ausgesagt wird; dass Gottes Offenbarung an Moses und andere Propheten und Fromme geschah, wird meistens mit diesem Worte ausgedrückt. Allein wenn gesagt wird, Gott sei den Israeliten insgesammt sichtbar geworden, und wenn Dies etwa gar durch das Participium, נִרְאָה, ausgedrückt wird, so dass es beim Vorlesen als eine gegenwärtige Erscheinung, die dem nun versammelten Volke zu Theil werde, aufgefasst, besonders wenn der Satz durch die Anrede in der 2. Person als eine Anrede an die gegenwärtige Menge missdeutet werden konnte, da halfen wiederum die Punctatoren durch kleine Vocalverwandlungen nach. Wenn Moses zu den Israeliten spricht, sie sollten Opfer darbringen, denn heute erscheint (נִרְאָה) euch Gott, so verwandeln es die Punctatoren in נִרְאָה, ist euch erschienen, um den Irrthum zu beseitigen, als werde Gott den jetzt bei der Vorlesung Gegenwärtigen sichtbar*). Wenn Moses im Gebete zu Gott von Israel sagt: Auge in Auge wirst Du sichtbar (אַתָּה נִרְאָה) und Deine Wolke steht über ihnen etc., so machen wieder die Punctatoren das Prät. נִרְאָה daraus, als ob אַתָּה נִרְאָה ganz sprachwidrig für נִרְאִיתָ stünde**). Um-

*) Auf diese ungeeignete Punctation macht schon Abulwalid in Rikmah S. 50 aufmerksam.

**) Diese gramm. Unregelmässigkeit sucht schon Tobiah b. Elieser in Lekach tob zu beseitigen: אשר חזו מחזה אלהים בעיניהם נראה כבודו להם וידעו כי אתה ה׳ וכו׳.

gekehrt ändern die Punctatoren Jes. 66, 5: Er (Gott) wird geschaut werden (וְנִרְאָה) bei eurer Freude, in ונראה, wir werden sehn (vgl. oben S. 56). Wie hier ändern sie auch 1 Mos. 22, 14 Nifal in Kal. Dort ist offenbar zu lesen und zu übersetzen: Da nannte Abraham den Namen jenes Ortes: Gott wird gesehn, ה׳ יִרְאֶה, was heute gesagt wird: auf dem Berge (, dessen Name ist): Gott wird gesehn. Diese Futurumform, dass Gott gesehn werde für Gegenwart und Zukunft, gab Anstoss; die 70 übersetzen daher beide Male im Prät., das erste Mal bereits Kal, die Itala (und nach ihr die Vulg.) gar beide Male Kal, und Hieronymus in den *Quaest.* spricht blos gegen das Präsens: *Pro eo, quod hic habet: videt, in Hebr. scriptum est: videbit*, der Syrer hält das Fut. bei, aber giebt es gleichfalls beide Male im Kal wieder, und die Tharg. umschreiben so, dass man wahrnimmt, sie gehen darauf aus, einem Missverständnisse vorzubeugen. Die Punctatoren endlich setzen das erste Mal יֵרָאֶה und trennen das zweite Mal ה׳ von יראה, es mit בחר verbindend *). Interessant ist die Punctationsänderung einer andern Stelle, die wir historisch verfolgen können. Ps. 84, 8 heisst es: sie gehn von Kraft zu Kraft, es wird geschaut אֵל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן. So אֵל übersetzen 70 nebst Syr. und Vulg. mit dem Sinne: Gott der Götter, Aquila, der Starke, Gott, und ebenso offenbar die Thalmudisten (Berachoth 64 a. Moed katon 29 a) mit den Worten גבוה ומקבל פני שכינה. Allein auch dieser Ausdruck war zu stark, desshalb umschreibt das Tharg.; Soferim 4, 8 aber sagt (vgl. oben S. 281), אל sei hier profan, während אלהים (gegenüber 70 und den ihnen Folgenden) heilig sei, und die Punctation unseres T. ist danach אֵל, was, auch abgesehn von dem Sprunge des Pl. in den Sing., keinen ordentlichen Sinn giebt.

Nun werden uns auch die vielbesprochenen Abweichungen der Uebersetzer bei Wiedergabe des Wortes מוֹרָא — wie unser T. darbietet — in 5 Mos. 4, 34. 26, 8. 34, 12 und Jer. 32, 21 begreiflich werden. Die ursprüngliche LA.

*) Auch in den Worten des Ber. r. c. 56, vgl. mit Jalkut § 102 scheinen Andeutungen für die alte LA. zu liegen.

war dort überall, wie der Sam. im Deuter. liest, מַרְאֶה und מַרְאִים, Gesicht, Erscheinung, Offenbarung. Diese Uebersetzung geben 70, Syrer und Thargume; nur in 5 Mos. 34, 12 erregte es bei den 70 Anstoss. „Das grosse Gesicht, welches Moses machte vor den Augen des ganzen Israel" klang hart, und die 70 (ebenso eine Rec. des j. Th.) lesen daher המוֹרָא, *θαυμάσια*, während Syrer, die andere Rec. des j. Th. und Onk. dem alten Texte auch hier treu blieben*). Aquila jedoch bezeugt schon die consequent vorgenommene Aenderung; nicht blos zu 5 Mos. 4, 34 (*φοβῆμα*) und zu Jer. (nach der syr. Hex.) wird uns seine Uebersetzung von מורא überliefert, sondern auch 2 Mos. 3, 3, wo selbst unser Text an המראה keinen Anstoss nimmt, weil es eine Erscheinung an Moses allein ist, übersetzt er מורא, *θαῦμα* (was Schleussner mit Unrecht bezweifelt). Auch die Vulg. hat an den genannten Orten entsprechend unserm T. מורא, nur dass sie 5 Mos. 4, 34 beide Lesarten combinirt: *horribiles visiones*, und so hat sich dann unser T. als tendentiöse Correctur festgestellt, während man im Alterthume wohl wusste, dass nichts Anderes darunter zu verstehn sei als גלוי שכינה.

Wir haben hier übrigens die merkwürdige Erscheinung, dass die Thargume bis zu Onk. herunter einen Ausdruck nicht scheuten, den andere ältere Uebersetzer, übereinstimmend mit unserm T. vermieden. Dies scheint darin zu liegen, dass der Ausdruck חֲזוֹנָא gerade speciell für ein prophetisches Gesicht wie das hebr. חָזוֹן gebraucht wird. Daher ändert auch unser T. nicht, so oft חָזָה von Gott gebraucht wird, während die 70, welche sich im Griech. desselben Wortes bedienen müssen wie für ראה, auch dieselben Aenderungen vornehmen. So 2 Mos. 24, 11: sie schauten (וַיֶּחֱזוּ) Gott, *ὤφθησαν*, Ps. 17, 15: ich werde

*) Dass die Tharg. aus Scheu vor der wörtlichen Uebers. v. מורא, nämlich רחלתא, weil Dies auch für Götzen gebraucht wird, mit חזונא umschrieben haben sollten, ist, selbst abgesehn von der Uebereinstimmung der andern Uebers., ein abenteuerlicher Gedanke, da sie diesen Ausdruck anderswo gar nicht scheuen und weit glücklichere Umschreibungen gefunden hätten.

schauen (אֶחֱזֶה) Dein Antlitz, ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, Ps. 63, 3: ich habe Dich geschaut (חָזִיתִיךָ) ὤφθην σοι. Gehn ja überhaupt die Uebersetzer häufig weiter als unser Text! Selbst das Sichtbarwerden der Khabod, woran unser T. keinen Anstoss nimmt, beseitigten die 70 durch ein ἐν ὑμῖν oder ἐν νεφέλῃ, vgl. 3 Mos. 9, 4. 4 Mos. 14, 10 und sonst; das לֹא אֶרְאֶה יה des Hiskia, Jes. 38, 11, umschreiben die 70 mit τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (gerade wie die Worte Jes. 40, 5 „und es schaut alles Fleisch zumal" von dem Griechen durch denselben Zusatz erläutert werden)*), das Tharg. übers. wieder im Nifal, und Saadias umschreibt es mit „danken." Will doch selbst das j. Th. sich nicht dabei beruhigen, wenn 5 Mos. 5, 21 (20) die Israeliten zu Moses sagen: sieh, es hat uns sehn lassen der Herr, unser Gott, Seine Herrlichkeit etc., in der Besorgniss, Dies könnte auf die Anwesenden bezogen werden, und übersetzt הראנו mit אחמי יתהון, er hat sie sehn lassen, gerade wie es dann hinzufügt: dass Gott spricht mit einem Menschen, „der heiligen Geist in sich hat', und er leben bleibt! So begnügt sich auch Akiba nicht mit dem einfachen Sinne der Worte 2 Mos. 33, 25: denn mich schaut kein Mensch und lebt (bleibt leben), da ja hiermit ausgedrückt würde, man könne zwar Gott sehn, aber man sterbe von diesem Anblicke; vielmehr nimmt er וחי für „und Lebendes," d. h. weder ein Mensch noch die heiligen Himmelsthiere der Merkhaba schauen Gott (Sifra, Anf.)**)

Ein Ausdruck jedoch, der auch in der Ursprache noch anstössiger war, ist נִגְלָה, von Gott gebraucht; dieser enthüllte, schleierlose Anblick Gottes musste beseitigt werden. In 1 Mos. 35, 7 substituirte man dem נגלה אליו אלהים, wie es der Sam. aufbewahrt hat, nach dem oben (S. 283 ff) entwickelten Verfahren, den Pl. נגלו, so dass es nicht von Gott, sondern von Engeln ausgesagt werde, wie es die

---

*) Dieser Zusatz hat demnach Nichts mit יה zu schaffen, vgl. oben S. 278.

**) Dass hier in *ed.* Dessau ein Fehler ist, dafür zeugen schon die Worte des Comm. Korban Aharon.

Targ. auch übersetzen. Dem Satze: ich habe mich enthüllt (נגלה נגליתי) dem Hause deines Vaters, (1 Sam. 2, 27) fügte man die allen alten Versionen unbekannte Fragepartikel ה bei (nur noch bei Pseudo-Hieron. in den *quaest.*), damit es für den gewöhnlichen Hörer das Gegentheil bedeute, mochte auch der natürliche Zusammenhang der Stelle darunter leiden. Wenn es von dem Jüngling Samuel heisst (3, 7), damals habe sich ihm Gott noch nicht enthüllt (טרם יגלה אליו ה), so umschrieb man Dies durch „das Wort Gottes (דבר ה),“ und auch V. 21 scheint das בדבר ה׳ milderender Zusatz zu sein, den die 70 auch nicht haben. Interessant ist die Aenderung in Ezech. 39, 28. Von dem Heile der Zurückkehrenden sprechend, sagt er: dann werden sie wissen, dass ich der Herr, ihr Gott, indem ich mich enthülle (בְּהַגְלוֹתִי) den Völkern (d. h. ihnen meine Ohnmacht zeige) und sie (die Israeliten) einsammle nach ihrem Boden.“ So lesen die 70, nehmen aber schon Anstoss daran, dass Gott sich den Völkern enthüllen werde, übersetzen darum: indem ich mich enthülle ihnen (den Israeliten) unter den Völkern. Unser T., mit dem Syrer und Targ. übereinstimmen, verwischt es ganz, indem er בהגלותי in בהגלותי verwandelt und dann nothwendig אותם hinzufügt, was weder sprachlich — da man nicht zu einem Volke, sondern in ein Land vertreibt — noch sachlich passt, da hier nicht von dem vormaligen Vertreiben, sondern von dem gegenwärtigen Heimführen die Rede ist.

Diese ehrerbietige Scheu vor Gott fand, wie schon bemerkt, auch theilweise ihre Anwendung auf die Khabod, wenn auch diese, als die sichtbare Ausstrahlung, keine solche Umschreibungen verlangte, insofern es sich blos um die sinnliche Wahrnehmung handelt, so dass man auch den Ausdruck נגלה von ihr nicht scheute. Dass man in solchen Fällen, wenn von Engeln die Rede ist, noch um so weniger Anstand nahm, erkennt man schon aus der Aenderung 1 Mos. 35, 7; sie werden als ätherische, aber doch wahrnehmbare Gestalten aufgefasst. Dennoch wird auch eine schroffe sinnliche Bezeichnung derselben vielfach von den Uebers. umschrieben, auch in unserm T. hie und da durch kleine

Aenderungen beseitigt. Besonders wo der ganze göttliche Haushalt beschrieben wird, die Engel in der nächsten Umgebung Gottes erscheinen, ist die Scheu der Profanirung vorherrschend. Bekanntlich wird diese unmittelbare göttl. Umgebung die Merkhabah, מרכבה, der göttl. Wagen, genannt; so nennt schon der Chronist I, 28, 18 die Cherubim mit der Bundeslade, ebenso Sirach 49, 8 ἅρμα χερουβίμ, wofür der Syr. גנסא דמרכבתא. Von dieser Merkhabah, die vornehmlich am Anfange des Ezechiel dargestellt wird, lehrt nun die Tradition nicht blos, dass man keine Forschungen darüber anstelle, אין דורשין במרכבה, Chagig. 2, 1, sondern auch, dass man sie nicht als den die Pentateuch-Lection beschliessenden Propheten-Abschnitt vorlese, was dann erst R. Juda als gestattet erklärt, אין מפטירין במרכבה ר׳ יהודה מתיר, Meg. c. 4 (3) Ende, und in die gestattende Ansicht stimmt auch die Thoss. c. 3 ein: המרכבה קורין אותה לרבי. Es ist demnach natürlich, dass die Uebersetzer bei diesen Bibelstellen stark umschreiben, und dass auch hie und da Versuche zu Aenderungen der LA. gemacht wurden. Ezech. 8, 2 z. B. ist offenbar die LA. der 70 richtig: und ich sah eine Gestalt wie die eines Mannes, אִישׁ; Dies passt zu dem Zusammenhange, indem von den Hüften und der Hand dieser Gestalt gesprochen wird, und dennoch haben Syr. und Hieron. mit unserm T. אֵשׁ. Die heiligen Thiere haben nach das. 1, 7 Fussballen wie die eines Kalbes, כַּף רגל עֵגֶל; die 70 setzen dafür immer Flügel, כנף, und das עגל erklären sie nach dem Aram.: schnell, Aquila und Tharg. lesen עָגֹל, rund — was jedoch sprachwidrig, da es Fem. sein müsste —, nur Symm. und Syr. bleiben mit unserm T. der urspr. LA. treu. Man sieht, dass das Kalb, das so häufig götzendienerisch verehrt wurde, besondern Anstoss erregte, und daher hat auch unser T. 1 Kön. 10, 19 eine kleine Aenderung erfahren. Der Thron Salomo's hatte von hinten einen Kalbskopf, ראש עֵגֶל, wie die 70 richtig wiedergeben; Syrer, Tharg., Vulg. und unser T. geben hingegen dem Throne einen runden Kopf עָגוֹל!

Den die Schöpfungsgeschichte behandelnden Abschnitt gestattet die Thoss. Meg. Ende ausdrücklich öffentlich

vorzulesen und zu übersetzen, מעשה בראשית נקרא ומתרגם, und es hat wohl nie ein entgegenstehender Gebrauch geherrscht. Der Umstand jedoch, dass man sich veranlasst sah, diese Erlaubniss auszusprechen, beweist, dass dieser Abschnitt wohl Bedenken erregte, denen man nur nicht soviel Raum gönnte, um seine Uebersetzung zu untersagen; doch war es gleichfalls, ähnlich wie bei der Merkabah, untersagt, Forschungen in Gesellschaft über ihn anzustellen. Das Bedenken war, wie die Gem. vielfach bemerkt, man möchte sich an die Frage wagen, was denn vor der Schöpfung der Welt gewesen sei, und ob ein roher, wüster Stoff, ein Chaos immer vorhanden gewesen, das von Gott nur gestaltet worden, eine absolute Schöpfung aus Nichts aber nicht Statt gefunden habe. Zu dieser Auffassung gaben die ersten Verse der Genesis Veranlassung. Dieselben lauten nämlich, nach der richtigen Erklärung Raschi's und Aben-Esra's: Am Anfange, da Gott Himmel und Erde (d. h. das Weltall, 2, 1. 4) erschuf — und die Erde war (noch) wüste und öde und Finsterniss auf der Oberfläche des Abgrundes, und der Wind Gottes schwebend auf der Oberfläche des Wassers (d. h. keinem andern Gegenstand begegnend als blos dem Wasser, das Alles bedeckte) —, da sprach Gott: es werde Licht etc. Nach dieser Darstellung scheint es, dass jedenfalls Wasser da gewesen, auch von der Erde eine chaotische Masse, die dann durch den Ablauf des Wassers am zweiten Tage zur gestalteten Erde wurde. Diese Auffassung findet sich auch in den Thalmuden angedeutet; sie musste aber namentlich bei der Berührung mit dem Griechenthume, gegen dessen Kosmogonie und Polytheismus man die absolute Einheit Gottes und demnach auch die absolute Schöpfung aus Nichts zu betonen hatte, bedenklich werden. Daher sind es die 70 zuerst, welche die neue, dann auch von den andern Uebersetzern adoptirte Uebersetzung aufstellten: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός, am Anfange erschuf Gott etc. Dass damals und später diese Erklärung nicht die übliche war, die 70 vielmehr absichtlich, um Missverständnissen vorzubeugen, diese Umänderung des Sinnes vorgenommen, bezeugt die thalm.

Satz aber: „dein Vater ist ein Emorite und deine Mutter eine Hitthiterin“ umschreibt nicht blos das Tharg. bis zur vollen Unkenntlichkeit des ursprünglichen Sinnes, sondern auch Symm., von dem wir in der syr. Hex. zu V. 45 lesen: חיבֿן אנתין *) ותסבֿלן דינא דהנין גיר בדינא בנתֿא מתחזֿין אנתין „ihr seid schuldig, deren Strafe zu tragen, denn im Gerichte erscheint ihr als ihre Töchter,“ also nicht wirkliche Abstammung von ihnen, sondern Verwandtschaft in der Sündhaftigkeit! Andere Aenderungen sind in dieser harten Schilderung Ezechiel's besonders in Beziehung auf die das Schamgefühl verletzenden Anklagen der Blutschande vorgenommen, welche im folgenden Capitel zusammenhängend behandelt werden sollen.

Wie sehr nun die Uebersetzer es scheuten, Hartes gegen Israel auszusagen, dafür findet der aufmerksame Leser überall Zeugnisse bei ihnen; es genügt daher, noch auf einige derselben hinzuweisen. 2 Mos. 33, 3 sagt Gott: ich werde nicht in deiner Mitte ziehen, und dann V. 5: einen Augenblick würde ich in deiner Mitte ziehen, da würde ich dich verderben. Dass Gottes Begleitung Israel verderblich sein solle, war anstössig, und die 70 ändern an der letzteren St., damit ich nicht eine Plage (נגע) über dich bringe (אַעֲלֶה) und dich verderbe. Onkelos aber macht an beiden Orten das gerade Gegentheil daraus und statt „nicht in deiner Mitte ziehen,“ setzt er: ich werde nicht entfernen meine Herrlichkeit aus deiner Mitte, und: würde ich meine Herrlichkeit aus deiner Mitte entfernen, so würde ich dich verderben. Diese Umwandlung kannte das alte Tharg. nicht, und die wörtliche Uebers. hat sich im j. Th. zu V. 3 erhalten, neben ihr aber ist auch die neuere daselbst eingedrungen und ist in V. 5 allein stehn geblieben. Wenn Moses den Chobab bittet, er solle nicht wegziehen, denn er kenne die Lagerstätten in der Wüste, „so sei uns als

---

en: דקניתא דילך ist nicht ganz klar. Vgl. über das Wort übrigens ch unten.

*) Bei Norberg steht ד׳ ר׳ vor ח׳ א׳, was aber gewiss fehler- ist.

Augen (als Wegweiser)," 4 Mos. 10, 31: so war Dies auffallend, als habe Israel, das durch die Wolkensäule geführt worden, eines Wegweisers bedurft, und sämmtl. Uebersetzer (mit Ausnahme des Syrers) und Sifre deuten es mehr oder weniger um. Wenn neben dem Segen, der Israel beglückt, so sie in Gottes Wegen wandeln, auch von dem Fluche gesprochen wird, der sie trifft, wenn sie von Gottes Wegen weichen, wie 5 Mos. 11, 26. 28. 31, 1. 19*): so übersetzt Dies das j. Th. blos mit dem „Gegentheile," und desshalb deuten auch Onk. und Saad. den Spruch der Rebekka: „auf mich (komme) dein Fluch" 1 Mos. 27, 13 um (vgl. Oheb Ger S. XII und unten). Auch der Name einer einzelnen später nicht unberühmten Stadt, welche der Fluch traf, musste aus diesem Grunde einer kleinen Aenderung unterliegen. Bei Thaanach und Megiddo nämlich war der Kampf, den Deborah und Barak gegen Sisera führten (Richt. 5, 19), in ihrer Nähe lag die Stadt Meron (Jos. 12, 20. 21), und deren israelitische Einwohner betheiligten sich nicht an diesem heiligen Kampfe; desshalb belegt sie Deborah mit dem Fluche (Richt. 5, 23). Eine Stadt Israel's solcher harten Verdammung zu entziehen, machte man aus dem Schlussnun das blos kürzere Sain, מרוז aus מרון**). Ja, die Uebersetzer lassen oft ganze Stellen wegen ihrer Härte zurück, und wie Dies bei den 70 häufig vorkommt, so bezeugt Justiniani, der Herausgeber des Psalmen-Oktateuchs, dass in allen seinen Handschriften ein Tharg. zu Ps. 89, 39 sich nicht gefunden habe. Aber auch unser T. scheint solchen Rücksichten unterlegen zu sein. Jes. 1, 9 haben sämmtl. alte Uebers. blos einfach: hätte nicht Gott uns einen Rest übrig gelassen, wir wären wie Sodom geworden, hätten Amora geglichen, und das Tharg. sucht nur den Ausdruck zu mildern; daher scheint das in die Mitte gesetzte כמעט, fast wären wir wie Sodom geworden, erst späterer Zusatz zu sein, und die Accente, im Gefühle davon, da durch diesen Zusatz ein Widerspruch mit V. 10 entsteht,

*) Vgl. unten den Spruch der Thosseftha.
**) Vgl. Ozar nechmad II S. 87 ff.

trennen כמעט von der zweiten Hälfte des V. ganz entschieden gegen die Absicht des mildernden Zusatzes. Amos 6, 8 heisst es: ich verabscheue den Stolz (den Glanz) Jakob's, und nach dieser Uebers., in die alle Versionen einstimmen, ist natürlich zu erwarten מחעב, aber den harten Ausdruck entzog man dem Auge und Ohre, indem man ihn in מחאב verwandelte, was das gerade Gegentheil bedeutet: ich habe Verlangen, und wenn auch der ganze Zusammenhang beweist, dass Dies hier nicht gemeint sein könne, so konnte man es doch nicht über sich gewinnen, eine solche Härte auszusprechen. Eine eigenthümliche Zartheit scheint man in Beziehung auf den Ausdruck גרש beobachtet zu haben. Dass Pharao (und die Aegypter) die Israeliten aus Aegypten vertrieben habe oder vertreiben werde, 2 Mos. 6, 1. 11, 1 u. 12, 39, war ein verletzender Ausdruck; der Syrer setzt desshalb einfach אסק, das jer. Th. in 11, 1 טרד, nicht תדך wie Onk. und j. Th. selbst an den beiden andern Orten. Allein bei 12, 39 scheint auch unser T. durch eine kleine Aenderung dem verletzten Gefühle eine Heilung bringen zu wollen. Der ursprüngliche Text lautete wohl, wie der Sam. ihn aufbewahrt und 70, Vulg. und Syrer ihn wiedergeben, גֹּרְשׁוּם מצרים, die Aegypter vertrieben sie; schon oben (S. 94) ist aber erkannt worden, dass es schimpflicher erschien, den Druck eines fremden Volkes als den eines fremden Königs zu erfahren, und darum war hier die Empfindlichkeit mehr verletzt, als an den zwei andern Orten, wo das Vertreiben dem Pharao selbst zugeschrieben wird. Man setzte daher lieber mit anderer Wortabtheilung das Pass.: גָּרְשׁוּ מִמִּצְ, sie wurden vertrieben aus Aegypten, wo nun die Vertreibenden nicht genannt werden. Auch an einem andern Orte, 10, 11, scheint eine solche Aenderung vorgenommen worden zu sein. Nachdem Pharao nämlich an Moses und Aaron eine scharf ablehnende Antwort gegeben, heisst es, nach dem Texte des Sam., den wiederum 70 und Syrer wiedergeben: und sie trieben (man trieb, ויגרשו) sie weg von dem Antlitz Pharao's; unser T. liest in der Einzahl: ויגרש, als habe Pharao selbst sie weggetrieben!

Von besonderm Einflusse auf die Aenderung der ge-

setzlichen Bestimmungen und des Sprachgebrauchs, und daher auch auf manche Umgestaltung des Textes war die Umwandlung, welche sich in der Stellung zu Gliedern fremder Völker erzeugte. Als im ersten Staatsleben das Königthum in Israel befestigt war, da war das Land ein vollkommen israelitisches; die übriggebliebenen Reste fremder Völker vermischten sich zum Theile vollkommen mit den Juden oder sie waren Dienende. Einzelne Einwanderer konnten gleichfalls ihren Wohnsitz im Lande nehmen, und das Gesetz erklärte sie im Ganzen als gleichberechtigt. Mit der Rückkehr aus dem Exile, wo das Land von den benachbarten Völkern überschwemmt, der religiöse Cultus des einzigen Gottes durch dieselben sehr gefährdet war, schärfte sich das Nationalgefühl, man suchte dieselben zu verdrängen, namentlich ward der eheliche Umgang mit ihnen verpönt, als Unzucht bezeichnet, die aus solcher Mischehe hervorgegangenen Kinder galten als Bastarde, als „Mamser" (vgl. besond. oben S. 54 f.). Allein die gänzliche Verdrängung der ausländischen Bestandtheile erwies sich als undurchführbar, zugleich aber auch zur Erreichung des wesentlichen Zweckes unnöthig. Der Gedanke des Nationallebens war ein religiöser, und durch Anschluss an die religiöse Idee vermochte auch der Ausländer ein Einheimischer zu werden, er hatte die Bedingung der jüdischen Nationalität in sich aufgenommen, war Jude geworden. Damit war ein grosser weltgeschichtlicher Schritt gethan. Die Religion hatte die Nationalität besiegt, wenn auch die Spuren dieser sich mächtig in jene eingruben. Für die alte Welt war der Fremde entweder ein allmälig verschwindendes Glied, das im Laufe der Zeit sich nationalisirte, oder er blieb ein Unterjochter, der die Schmach seiner Fremdheit und Niedrigkeit durch die Jahrhunderte mit sich fortschleppte. Die Religion befreite von diesem scharfen ewigen Gepräge, das sich nur zufällig verwischte; der freie Entschluss des Fremden hob ihn alsbald zur Gleichstellung empor. Die Religion war nun nicht mehr ein blos Angebornes, sie war das Resultat der Wahl und Ueberzeugung, wenn diese auch durch manchen Zwang erzeugt wurde.

Die gesetzliche Stellung der Fremden änderte sich damit vollkommen. Der nicht Uebergetretene war ganz unberechtigt, umgekehrt der zur Religion des Judenthums sich Bekennende vollkommen dem eingebornen Israeliten gleich, nur mit dem Unterschiede, welchen das herrschende erbliche Patriciat als sein Privilegium in Anspruch nahm; die hohen Staatswürden, welche den patrizischen Familien vorbehalten waren, blieben natürlich solchen Neujuden verschlossen, und ebenso die Ehe in diese bevorzugten Familien. Sonstige Ehen mit dem Neujuden und seiner Familie waren vollkommen gesetzliche; Ehen mit einem nicht übergetretenen Gliede eines fremden Volkes jedoch waren ganz undenkbar, sie hatten gar keine Gültigkeit, die Kinder aus solchem Umgange waren nicht etwa „Mamser," Sprösslinge einer verbotenen Ehe, sie waren vielmehr unehelich Geborene, von denen man blos die Mutter kannte, so dass sie auch blos nach dieser bezeichnet wurden: das Kind einer Jüdin war Jude, das einer Nichtjüdin Nichtjude. Wenn daher die alte Halachah die Sprösslinge eines ehelichen Umganges zwischen Juden und Nichtjuden als „Mamser" betrachtete, so wich die jüngere entschieden davon ab; diese Sprösslinge waren vielmehr einfach uneheliche, „Mamser" hingegen war das Kind einer aus andern Gründen verbotenen, aber doch unter religiös anerkannten Personen, unter Juden vollzogenen Ehe *).

Dieser geschichtlichen Begriffsentwickelung entspricht auch die Geschichte des sprachlichen Ausdruckes. Ursprünglich hiess der Fremde, der sich dauernd in Israel niedergelassen, ein גר, ein sich Aufhaltender, ein Lehnsmann, der zwar seinen Besitz dauernd hatte, dem er doch aber eigentlich nicht angehörte. So hiess auch der Israelite, welcher in einem fremden Lande wohnte, wie Abraham unter den Hitthitern, und Israel in Aegypten, ja so hiessen überhaupt die Israeliten in ihrem eignen Lande und die Menschen insgesammt auf Erden Gott gegenüber als blosse Vasallen, die das Land von Gott zum Lehn erhalten. Hiess ja bei

*) Vgl. M. Jabamoth 4, 13. Kidd. 3, 12 und dazu die Gemaren.

der frühern strengen Stammesscheidung, nach welcher ein jeder Stamm seinen unveräusserlichen Besitz hatte und der des einen nicht in einen andern übergehn konnte, selbst der Israelite, welcher sich ausserhalb seines Stammes niederliess, ein גֵּר! Ein תּוֹשָׁב hingegen hiess der Beisass, welcher ohne selbstständigen Besitz blos als dienendes Glied, als Arbeiter im israelitischen Hause sich befand. Das Deuteronomium, welches diesen letzteren Ausdruck nicht kennt, fasst auch diesen mit unter גֵּר, unter welchem es besonders den armen, hülfsbedürftigen Fremdling versteht. Den Israeliten galten als „Gerim" in ihrem Lande nicht etwa blos neue Einwanderer, sondern gerade auch die kanaanitischen Urbewohner, die aber nun keine Heimathberechtigung mehr in diesem Lande hatten. Die unterjochten Ueberreste der Ureinwohner, welche zu den schwersten Bauarbeiten verwendet wurden, nennt der Chronist „Gerim" (2 Chr. 2, 16 vgl. mit 8, 7 ff. u. 1 Kön. 9, 20 ff.; 1 Chr. 22, 2), und so liegt in diesem Worte eine schimpfliche Nebenbezeichnung, die dann auch, wie früher (oben S. 54) nachgewiesen worden, im aramäischen Dialekte auf das Verbum überging, indem גּוּר bedeutet: Unzucht treiben, ehebrechen. Als jedoch der dauernd anwohnende Fremde sich durch förmlichen Uebertritt zum Judenthume bekennen musste, dadurch aber auch vollberechtigter Jude wurde, nahm das Wort גֵּר gleichfalls diesen Begriff an; es heisst von nun an im späthebr. Dialekte ausschliesslich: der Neujude, das Fem., mehr nach aram. Form: גִּיּוֹרֶת, Neujüdin, das. Verb. im Piel und (der späten pass. Form) Nithpael: גִּיֵּר, zum Judenthume bekehren, und נִתְגַּיֵּר, bekehrt werden, übertreten. Dieser Begriff ist ein neuer; die jüngeren bibl. Schriften, Zacharias, der jüngere Jesaias, das Buch Esther bezeichnen ihn mit: sich Gott oder Israel anschliessen (נִלְוָה עַל). Die Worte (Jes. 14, 1): ונלוה הגר עליהם, „es schliesst der Ger sich ihnen (den Israeliten) an," sagen aus, dass der Ger als solcher noch nicht dem Judenthume angehört, aber es ist darin der Sprachgebrauch angebahnt von dem sich anschliessenden Ger, der dann absolut zu einem solchen

wird *). Mit dieser Umwandlung der Anschauung über die Fremden und des Begriffes, welcher dem für sie gebräuchlichen Ausdrucke innewohnt, musste auch die Auffassung der bibl. Stellen sich vollständig ändern. Die alex.-griech. Uebersetzer des Pentateuchs zwar blieben streng bei dem einfachen Worte; ihnen ist גֵּר überall ein προσήλυτος, ein Einwanderer. Sie bedienen sich dieses Ausdruckes nicht blos, wo von dem Neujuden im späteren Sinne die Rede sein kann, sondern auch wo nothwendig von dem ausserhalb des Judenthums stehenden Fremdling die Rede ist. So handelt 3 Mos. 25, 47 von dem Israeliten, der sich aus Noth dem „Ger" verkaufen muss, 5 Mos. 28, 43 wird die Strafandrohung verkündet, es werde der „Ger" hoch steigen, während der Israelite sinken werde; hier ist gewiss unter dem „Ger" nicht der zum Judenthume Uebergetretene gemeint, und dennoch giebt es der Uebersetzer wieder mit „Proselyte." Die Israeliten werden 2 Mos. 22, 20. 23, 9. 3 Mos. 19, 34. 5. Mos. 10, 19 daran erinnert, dass sie „Gerim" in Aegypten gewesen, und das heisst doch sicher Nichts weiter, als sich in fremdem Lande Aufhaltende; der Uebersetzer giebt es wieder mit „Proselyten," und ebenso 3 Mos. 25, 23, wo sie als „Gerim" vor Gott bezeichnet werden. Wenn an andern Orten, wie 1 Mos. 15, 13. 23, 4. 2 Mos. 2, 22. 18, 3. 5 Mos. 14, 21. 23, 8, der Uebers. sich des Wortes πάροικος bedient, das er sonst für תּוֹשָׁב gebraucht, so geschieht Dies nicht, weil er hier den Proselyten im späteren Sinne, den Neujuden ausschliessen will, sondern weil ihm im Ganzen beide Wörter synonym sind, ihm vielleicht auch die Stelle passender schien für den Beisass als für den Lehnsmann. An einer Stelle nur will er den „Ger" mit Bestimmtheit als den zum Judenthume Uebergetretenen bezeichnen, und zwar dort, wo demselben die Verpflichtung auferlegt wird, das Passahfest mitzufeiern

*) Auch hierin liegt ein Zeugniss, dass die Stelle von dem Worte וקרוב, 13, 22 — womit in der LXX richtig das neue Cap. beginnt — nebst den zwei ersten Versen von Cap. 14 einer spätern Zeit angehört, ein Zusatz, wie wir deren S. 91 ff. mehre nachgewiesen haben.

und das Gebot der ungesäuerten Brote zu erfüllen; da nämlich nach 2 Mos. 13, 43 ff. nur derjenige Ger das Passah mitfeiern und das Opfer mitgeniessen darf, welcher beschnitten worden, so schliesst er, dass unter dem „Ger," welchem das. 12, 19 die Strafe der Vertilgung angedroht wird, wenn er Gesäuertes geniesst, nur der Beschnittene, der Uebergetretene gemeint sein kann, und setzt er deshalb dafür nicht προσήλυτος, das für ihn diese prägnante Bed. noch nicht hat, sondern den neuhebr. und aram. Ausdruck γειώρας, und denselben gebraucht auch der Uebers. zu Jes. 14, 1, wo von dem Gott sich anschliessenden „Ger" die Rede ist. Allmälig jedoch geht die Begriffsumwandlung, die mit dem גֵּר vorgegangen, auch auf den gleichbedeutenden griech. Ausdruck „Proselyte" über, und in der Uebersetzung der Propheten und Hagiographen sehen wir schon, dass dieses Wort meist nur dann gewählt wird, wo es wirklich Uebergetretene bedeuten kann, während sonst andere Worte gesetzt werden; so dringt das Wort in das Evang. Matth. 23, 15 und Apgsch. 2, 11. 6, 5. 13, 43 ein und wird dadurch zum allgemeinen Sprachgebrauche, der aber nicht auf die frühere Zeit übertragen werden darf.

Schärfer prägt sich die Scheidung zwischen dem Ger als Neujuden, als Proselyten im jüngeren Sinne, und dem Fremdling in den aramäischen Uebersetzungen aus. Im Syrischen hat nun einmal das Stw. גור mit seinen Derivaten die Bed.: ehebrechen ausschliesslich angenommen, und das Wort passte für die Uebersetzung des Ger weder in dem einen noch in dem andern Sinne. Nur der Uebersetzer der Chronik und der syr. Uebersetzer der christlichen Begründungsschriften, des Matth. und der Apgsch., die wohl mehr im jüd. Sprachgebrauche lebten, gebrauchten גיורא für Proselyte; in den andern Büchern bedient sich der Syrer nur noch einmal dieses Wortes für den amalekitischen Ger, den Vater des Mörders Saul's, 2 Sam. 1, 13, wo auch das Tharg. dieses Wort setzt und Aquila das πάροικος der 70 in προσήλυτος corrigirt, und man scheint hier den Uebergetretenen entschieden betont zu haben, weil sonst bei der gänzlichen Vernichtung Amalek's durch Saul ein übrigge-

bliebener Amalekite nicht wohl denkbar war. Anderswo kommt גיורא bei dem Syrer nicht mehr vor, dennoch scheidet er, namentlich im Pentateuch, sorgfältig zwischen dem Proselyten und dem Fremdling, jener heisst durchgehends דמתפנא לות, Einer der sich zu Gott wendet, und diesen Ausdruck wendet er in allen Stellen des Pentateuch's, Ezechiel's, auch Zachar. 7, 10 an, wo, seiner Auffassung nach, von dem Neujuden die Rede ist, sonst aber setzt er עמורא, תותבא, während in den andern Büchern durchgehends עמורא für jede Bed. gesetzt wird, ausserdem noch äusserst selten אכסנא, ξενός *). — Durchgreifender ist die Umwandlung des Begriffes in der Sprache der Thargume. Wie bereits oben nachgewiesen, ist in dem jerus. Dialekte die Spur der ehemaligen Bed. von גור als ehebrechen und גיורא als Ehebrecher nicht ganz geschwunden, doch wird diese Bed. allmälig verdrängt und durch גוף ersetzt; גיורא wird vielmehr der Proselyte in neuerem Sinne, und dieses Wortes bedienen sich die Uebers. überall, wo גר eben einen solchen bedeuten kann, an andern Orten, wo diese Bed. nicht angenommen werden kann, wird ein anderes passendes Wort gesetzt. Wenn die Israeliten „Gerim" in Aegypten oder vor Gott genannt werden, Abraham und Moses sich als solche bezeichnen, so setzt das Targ. דיור; ist von Gerim die Rede, welche entschieden als Nichtjuden zu betrachten sind, so hebt Dies das Targ. hervor durch den Zusatz von עול.

Diese Zwiespaltigkeit des Begriffes גֵּר, der aus der späteren Auffassung in das Bibelwort hineingetragen wurde, wo es bald den zum frommen Juden umgewandelten und daher vollkommen gleichstehenden Proselyten, bald im Allgemeinen den in fremdem Lande Wohnenden und speciell

*) So Hiob 31, 32, wo der griech. Uebers. dasselbe Wort hat, aber wahrsch. ist auch Ps. 146, 9 so st. מסכנא zu lesen. Castellus lässt an einigen Orten בוכנא für גר stehn, was auch Bernstein in dem Wb. z. s. Chrestomathie gelten lässt; allein dieses Wort gehört immer zu אֶזְרָח, indem in der syr. Uebers. zuweilen die Wortfolge vertauscht ist. Vgl. noch *B. H. chron.* S. 245 Z. 11 und *B. H. carm. ed. Lengerke*, P. II S. 6 (XV, 1).

den unter den Israeliten weilenden Unbekehrten bedeuten sollte, musste nothwendig auch zu Versuchen führen, im Texte selbst zu bezeichnen, wo es nicht den Proselyten bedeute. Schwach sind diese Versuche im Pent. Wo die Israeliten oder einzelne der Erzväter als Gerim in fremdem Lande bezeichnet werden, war ohnehin ein Hinweis, dass hier nicht von Proselyten die Rede sei, nicht nothwendig, da die Bedeutung durch den Zusammenhang hinlänglich bestimmt war. Wo von den unbekehrten Fremdlingen unter Israel gehandelt wird, gab gleichfalls meistens der Text schon dadurch einen Fingerzeig, dass er den Ger mit dem תושב zusammenstellte, was in der Halachah dann zu einem Begriffe zusammenschmolz als גר תושב, unter dem man gegenüber dem גר צֶדֶק, dem vollkommenen Proselyten, einen blos theilweise sich Israel Anschliessenden verstand, indem er nur den Götzendienst unterliess und dadurch die Erlaubniss erhielt, unter Israel zu weilen. Wenn nun in der Bibel auch diese beiden Wörter, wo sie zusammen vorkommen, nicht durch das Verhältniss der Apposition zu einem Begriffe sich verbinden, vielmehr durch die Verbindungspartrikel Wav als zwei verschiedene Begriffe sich absondern, so verbinden doch die Accente sie aufs Engste, um sie als gleichbedeutend einander anzuschliessen, was 1 Mos. 23, 4 durch das Makkef noch entschiedener bezeichnet wird; ja 3 Mos. 25, 47 liess man das zweite Mal das Verbindungswav wirklich weg und schrieb st. des ursprünglichen לגר וְתושב עמך, wie der sam. T., 70 und Syr. lesen, einfach תושב. Dasselbe thun die Accente im Deuteronomium, wo der Fremdling neben der Waise und der Wittwe als ein hülfsbedürftiger Ausländer erscheint, dass sie, wenn nicht vorausgehende Partrikeln die Selbstständigkeit des Wortes bezeugen, גר mit וְתוֹם aufs Engste verbinden, sowie 24, 17 durch den dienenden Accent und 27, 19 gar durch Makkef. Noch weiter greift es ein, wenn die Accentuation den Sinn zu ändern sucht. 3 Mos. 25, 35 heisst es: Wenn dein Bruder verarmt und es wankt seine Hand bei dir, so sollst du ihn ergreifen (unterstützen) als einen Fremdling und Beisass, und er lebe mit dir. So übersetzen die

Textesworte והחזקת בו גר ותושב ganz richtig die 70, denen die Vulg. folgt. Allein dass man seinen verarmten Bruder wie einen Ausländer behandeln solle, war eine dem Missverständnisse unterliegende und das Nationalgefühl verletzende Aeusserung, und die Accente trennen daher das גר von dem Vorhergehenden ab, so dass das Ende des Satzes als ein selbstständiges Glied erscheint, und entw. mit dem Tharg. zu übersetzen ist: so sollst du ihn unterstützen; er wohne, weile und lebe bei dir, oder mit der thalm. Halachah (Sifra z. St., Bar. Baba mezia 71 a, vgl. Mischn. u. j. G. am entspr. Orte): so sollst du ihn unterstützen, auch den Proselyten und den Beisass, er lebe mit dir. Der Syrer gar scheint den Satz fragend zu nehmen und ihn desshalb negativ zu übersetzen, also wörtlich: würdest du ihn (etwa) ergreifen wie einen Fremdling und Beisass? (Nein), er lebe mit dir, und daher die Uebers. des Syrers: du sollst ihn nicht ergreifen etc., (vielmehr) er lebe mit dir. — Auch 4 Mos. 35, 14 und 15 scheint eine veränderte Satztrennung absichtlich vorgenommen worden zu sein. Nach der allgemeinen Angabe nämlich über die Zufluchtsstädte und deren Bestimmung wird hinzugefügt: Zufluchtsstädte seien sie den Söhnen Israel's, und (d. h.: auch) dem Fremdling und dem Beisass seien diese sechs Städte zur Zuflucht. So sind, dem natürlichen Sinne nach, die Textesworte (ערי מקלט תהיינה לבני ישראל ולגר ולתושב בתוכם תהיינה שש הערים האלה למקלט) bei ישראל abzutheilen. Allein dass der Ausländer, wenn er einen absichtlosen Todtschlag begeht, in gleich milder Weise behandelt werden und eine Freistatt finden solle, ist der spätern Vorstellung zuwider; sie behauptet vielmehr, dass der Ger Thoschab nur dann eine Freistatt erlange, wenn er eine absichtlose Tödtung wieder an einem Ger Thoschab vollzogen, während er der Todesstrafe verfalle, wenn er eine solche an einem Israeliten begangen habe. Die bibl. Bestimmung konnte daher nicht in einem besondern Satze von dem Ger dasselbe sagen, was von dem Israeliten, sie konnte jenen blos diesem gelegentlich anfügen; desshalb trennten auch 70 und Syr. bei בתוכם, die Accente bei dem ersten תהיינה. — Derselbe Fall

einer geänderten Satztheilung ist das. 15, 14 u. 15. Dort heisst es: „Und wenn wohnen wird bei euch ein Fremdling oder der in eurer Mitte ist für eure Geschlechter und er macht ein Feueropfer, wohlduftenden Geruch für Gott: sowie ihr es machet, so mache es die Versammlung; ein Gesetz ist euch und dem Fremdling, der sich aufhält etc.“ Mit הקהל schliesst der Sam. den V. und bezieht es zu יעשה, so übersetzen die 70 und offenbar auch das paläst. Th., das zu קהלא noch כולא hinzufügt, um eben in der „ganzen“ Versammlung auch die Fremdlinge mit einzubegreifen und der Missdeutung auszuweichen, dass etwa diese allein die Versammlung genannt werden, ein Zusatz, der, wenn mit הקהל der neue V. begönne und als Zuruf genommen werden müsste, ganz sinnlos wäre, da dieses sich dann auf לכם bezieht und also ausschliessliche Anrede an die Israeliten ist. Während nun das j. Th. die Beziehung der „Versammlung“ auf die Fremdlinge durch den genannten Zusatz beseitigt, lässt der Syrer das Wort ganz weg, und unser T. hilft dadurch ab, dass er הקהל zum Folgenden nimmt, wenn auch dadurch der Satz ganz ungelenk wird.

Eine stärkere Abhülfe ist es, wenn auch der Vocal etwas geändert wird. Denn nur das Hptw. גֵּר und die daraus gebildeten in der Bibel nicht vorkommenden Piel und Nithpael haben sich mit dem Begriffe des Proselytenthums identificirt, nicht also das Verb. גּוּר mit seinem Partic. גָּר. Wo also das Hptw. störend war, konnte man das Part. setzen. Dies scheint geschehen zu sein bei dem Ausdrucke: die „Nachbarin, die Anwohnerin ihres Hauses“ 2 Mos. 3, 23, wo der Sam. ומגירת, d. h. ומגֵּרת liest, wofür unser Text ומגָּרת, ebenso dürften in Hiob 19, 15 die גֵּרי ביתי in גָּרי umgewandelt worden sein, und man merkt dem j. Th. zu 5 Mos. 1, 16 wie Sifre z. St. an, dass man auch da גָּרו zu setzen versuchte, was aber nicht in unsern T. eindrang. Besonders gestattete man sich diese Aenderung in den nichtpentat. Büchern, wenn der Ausdruck von Israeliten des einen Stammes gebraucht wird, die unter einem andern Stamme wohnen; wenn das Buch d. Richter (17, 7. 19, 1. 16) Leviten (Judäer?), die in Efraim, Efraimiten, die in Benjamin

sich aufhalten, das B. Samuel (II, 4, 3) Benjaminiten, die sich anderswo eine dauernde Stätte gründen, der Chronist (II, 15, 9) die aus dem Reiche Israel in das Reich Juda Uebergetretenen גֵּרִים nennt, so corrigirt unsere Punctation diese von ihrem Standpunkte für Personen, die ihrer Abstammung nach Juden sind, unpassende Bezeichnung durch Verwandlung des Zere in Kamez, während an letzter St. die Uebersetzer die alte LA. bezeugen, indem die 70 schwanken und daher doppelt übersetzen: τοὺς προσηλύτους τοὺς παροικοῦντας, der Syrer ניורא setzt. Dasselbe Mittel wandte man an einer Stelle an, Jes. 5, 17, wo die harte Drohung ausgesprochen wird, die fetten Triften (Israel's) würden die Fremdlinge, גֵּרִים, verzehren: daraus machen die 70 ἀρνές, Lämmer, also גְּדָיִם, das Tharg. umschreibt: die Güter der Bösen werden die Frommen erben, unser T. macht גָּרִים daraus, die Anwohnenden, worunter man andere Israeliten verstehen sollte, während Syr. und Symm. die urspr. LA. wiedergeben. An allen diesen Stellen ist durch die kleine Vocaländerung der Sinn durchaus nicht geändert, und nur etwa in der letzteren eine Milderung beabsichtigt. Hingegen ist an einer andern Stelle durch eine solche kleine Vocalumwandelung deren vollständige Verkennung bewirkt worden. In dem letzten Segen Jakob's nämlich wird Isachar (1 Mos. 49, 14. 15) offenbar mit entschiedenem Tadel belegt, dass er aus Liebe zur Bequemlichkeit nicht den Kampf mit den Urbewohnern unternommen, vielmehr „seine Schulter geneigt zum Tragen, und tributpflichtig, dienstbar geworden.“ Dies bezeugt auch das Buch der Richter durch bedeutsames Schweigen. Während nämlich die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse jenseit des Jordan bereits unter Moses, Juda, Efraim und Halbmanasse diesseits bereits unter Josua ihren Antheil in Besitz genommen (Jos. c. 15—17), bleiben noch 7 Stämme zurück, welche nicht im Besitze des ihnen zuerkannten Antheils waren (das. 18, 2). Nach Josua's Tode wird uns aber von allen diesseitigen Stämmen im ersten Cap. der Richter berichtet, dass sie zur Einnahme ihres Landes ausgezogen, zwar nicht alsbald das Ganze erobern konnten, dennoch allmälig die

konnten, zinspflichtig machten; nur des einzigen Isachar wird keiner Erwähnung gethan, weil er allein, wie uns Jakob's Segen eben ausdrücklich sagt, die Oberherrschaft der Ureinwohner anerkannt und ihnen Tribut gegeben hat. In diesem Sinne nennt ihn daher Jakob חמור גרם, den Lastesel der Fremden, wie der Sam. richtig liest und der aram. Sam. richtig übersetzt. Allein diese Schmähung Isachar's verletzte später das Nationalgefühl, wie wir Dies später noch von manchem herben Tadel, welcher gegen andere Stämme ausgesprochen wird, sehen werden; die 70 machen ihn daher statt „zinspflichtig" zum „Landmanne," γεωργός, auch Symm. macht ihn noch schwankend zum dienenden Landmanne, γ. ὑπηρετεῖν, die j. Th. lassen im Gegentheile seine Brüder ihm Geschenke darbringen, weil er seine Schulter neigt, sich in der Lehre zu bemühen, Onk. dreht das Verhältniss vollständig um: „er wird bezwingen die Provinzen der Völker, vernichten ihre Einwohner, und die Uebrigbleibenden werden ihm dienen und Tribut bringen," nur Aquila und Syrer übersetzen wörtlich, obgleich auch der letztere eine kleine Milderung anzubringen scheint *). Nun aber gar der Lastesel der Fremden! Aus ihm machen die 70, welche bekanntlich auch sonst eine Scheu vor der Nennung des Esels haben: er begehrte das Schöne," indem sie wohl corrigiren חֲמֻד גָּרֶם, und ähnlich mit etwas anderer Vocalisation das (in T. j. I aufbewahrte) alte paläst. Th.: חמיד באורייתא, er hat Verlangen nach der Lehre, gleichfalls corrigirend in חָמַד גֶּרֶם, mit Vergleichung des chald. גרם, lernen, studiren; die Uebers. des berichtigenden T. j. II, die neben der alten Uebers. auch in Th. j. I hinzugefügt ist: ein starker Stamm, des Syrers: ein starker Mann und des Onk.: reich an Gütern, geben blos Umschreibungen, welche ihren Text nicht erkennen lassen, hingegen geben schon Aqu. und Hieron. (ihm folgend Vulg.) den knochigen Esel, den auch unser T. גָּרֶם aufgenommen hat, und so

*) Er setzt für ויהי למס עבד sonst אתכבש למראתא, hier blos הוא לי.

schleppt sich diese LA. fort mit Verwischung des kräftigen ursprünglichen Textes!

Besonders störten auch die aus der Urzeit ohne Tadel berichteten Ehen mit Fremden. Wir haben schon oben (S. 199) erfahren, wie die äthiopische Frau Moses' zu seltsamen Erklärungen Veranlassung gab; die Stammväter sollten bereits die späteren Vorschriften erfüllt haben. Wenn daher von Juda berichtet wird (1 Mos. 38, 2), er habe die Tochter eines Kanaaniters zum Weibe genommen, so machen die Thargume daraus die Tochter eines Kaufmanns, indem der Kanaaniter, der Phönizier als solcher betrachtet wurde, wozu Ber. r. c. 85, sicher nach dem damaligen paläst. Th., noch hinzufügt: der ein Licht des Landes war, und das gegenwärtige j. Th. hielt es für nöthig noch zu bemerken, dass Juda sein Weib zur Proselytin gemacht! Aehnliche Motive scheinen die 70 veranlasst zu haben, den Adullamitischen Freund des Juda (das. V. 12 u. 20, חִירָה) zu seinem Hirten, רֹעֶה, zu machen. Saul, der Sohn Simon's, wird das. 46, 9 der Sohn einer Kanaaniterin genannt, und ihn macht das j. Th. zu Simri, der kanaanitisch gehandelt habe in Schittim (4 Mos. 25, 6 ff. 14), und das Tharg. zu 1 Chr. 2, 2 macht die Mutter wieder zu einer Handelsmännin, während nach Andern Dinah so genannt sein soll, weil sie von einem Kanaaniter missbraucht worden und Simon sie dann geehelicht habe. Amasa wird 1 Chr. 2, 17 der Sohn des Jether, des Ismaeliten genannt, und ebenso stand offenbar in 2 Sam. 17, 25. Allein dass dieser berühmte Feldherr David's Ismaelitischer Abstammung gewesen, die vornehme Judäerin einen Ismaeliten geehelicht, war hinderlich. Schon die 70 verwandelten daher das ישמעאלי in יזרעאלי, Ἰεζραηλίτης, also aus der Stadt Jisreel, während der Uebers. der Chron., des weniger gelesenen Buches, den alten Text lässt; der Vfr. der unter Hieronymus' Namen vorhandenen *Quaestiones* zu beiden Büchern hatte noch an beiden Orten die ursprüngliche LA. und bemerkt nur die Verschiedenheit von Jether und Jithra. Man änderte jedoch dann in Sam. noch entschiedener ישמעאלי in ישראלי, was gar keinen Sinn giebt, liess aber wie häufig in Chr. das Richtige. So hat

verhal...
weiter gehn. Wa...
Ruth c. 3 und Midr. Ps. 9 de...
ten sein lässt, kennen dieselben doch sch...
Ansicht, dass er nur symbolisch so genannt werd...
dieser tritt die b. G. Jeb. 77 a entschieden bei.

Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, dass
in späterer Zeit der Ausdruck אֲרַמִּי, Syrer, der übliche für
Götzendiener wurde, und es ist bereits anerkannt (vgl.
Gesenius im *thes.*), dass der Syrer desshalb dieses Wort,
wo es als Völkername vorkommt, gewöhnlich mit einem
andern ähnlichlautenden vertauscht. Auch der, wahrsch...
spätere, griech. Uebersetzer zu 2 Kön. 8, 28 setzt für ...
das sonst bei den 70 für die Philistäer übliche ἀλλόφυλ...
(vgl. oben S. 53); 1 Mos. 10, 23, die Söhne Aram's enthalten...
lässt das j. Th. ganz weg und das. 22, 21, wo Kemuel de...
Vater Aram's genannt wird, nennt es denselben: Ηαα...
der aramäischen Zauberer. Dass diese nun je in ehre...
vollen Beziehungen zu Israel gestanden, verletzte d...
Nationalgefühl. Von Moabitern und Aramäern wird 2 Sa...
8, 2 u. 6 gesagt, dass sie dem David zu Knechten wurde...
נשאי מנחה, die ihm Geschenke darbrachten. Das ist jedo...
nur eine dem Könige von den Unterthanen zu erweisen...
Huldigung, nicht die Stellung des zur Sklaverei unterjo...
ten Volkes gegen seinen Sieger; diese aber glaubte man...
der Stelle finden zu müssen. Während daher die 70 wö...
lich übersetzen: φέροντες ξένια, ändert Dies Sym. — wie...
uns zu V. 2 aufbewahrt ist — in ὑπὸ φόρον und ihm...
gend Vulg.: *sub tributo*. Den Syrer hindert der Ausdr...
blos bei den Aramäern, er lässt diese daher, die er sei...
Gewohnheit nach zu Edomäern macht, מסֹּקי מראתא s...
Tribut darbringen, während die Moabiter מקרֹבי קורֹבנא s...
Geschenke bringen; das Th. hingegen hat bei beiden ...
קורבנא oder תקרובתא, was es gewöhnlich für מנחה s...
sondern נטלי פרס, Knechte, die für ihre Arbeit ...

erhalten *) Wiederum sind die Uebersetzer in der Parallelstelle der Chronik I 18, 2 u. 6 weniger ängstlich. Umsomehr musste eine enge Zusammenstellung Aram's mit Israel beseitigt werden. Jesaias bedroht in der Prophetie gegen Damaskus das mit Syrien damals verbündete Israel in gleicher Weise und sagt (17, 3. 4): Und schwinden wird eine Schutzfeste aus Efraim, das Reich aus Damask, und der Ueberrest Aram's wird sein wie die Herrlichkeit der Söhne Israel's. An diesem Tage wird arm werden die Herrlichkeit Jakob's etc. Diese Identificirung konnte nicht geduldet werden. Die 70, denen sich die Accente in unserm T. anschliessen, verbinden die Worte ושאר ארם mit dem Vorhergehenden: „das Reich von Damask und der Rest der Syrer" und umschreiben das Folgende „denn nicht besser bist du als die Söhne Israel's, als deren Herrlichkeit." Der Syrer verwandelt gar ארם in אפרים, das Th. hilft nach, indem es von den ausgezeichneten Würdenträgern Aram's spricht (vgl. Luzzatto z. St.). Eine weitere, vollständig durchgedrungene Correctur scheint in Uebereinstimmung mit diesem ganzen Verfahren in V. 7 vorgenommen zu sein, wo statt Aram's, das sich zum Gotte Israel's wendet, der Mensch האדם gesetzt ist! Derselbe Umstand hat auch zu den vielfachsten Deutungen der 5 Mos. 26, 5 von Jakob gebrauchten Worte: ארמי אבד אבי, ein irrender Aramite war mein Vater, veranlasst. Schon die 70 umschreiben: Syrien verwarf mein Vater, d. h. er verschmähte und verliess es, und ähnlich ist der ältere Spruch in Sifre: מלמד שלא ירד יעקב **) לארם אלא לאבדו, Jakob ging nach Aram nur, um es, d. h. den Götzendienst zu vertilgen. Einfacher, aber immerhin umschreibend der Syrer „nach Aram ward geführt mein Vater" und das in Tharg. j. aufbewahrte alte paläst. Th.: לארם נדריא נחת אבונן יעקב מן שדויא. Später suchte man

---

*) Dies, קבל פרס, בקש פ׳ und נטל פ׳ ist in der thalm. Lit. stehender Ausdruck für den Knecht, der seinen Lohn von dem Herrn empfängt, vgl. Aboth 1, 3. Berach. 34 a. Baba bathra 25 a und häufig.

**) לאובד in unsern Ausgg. ist fehlerhaft, wie sich aus den Erklärern und der LA. des Jalkut: לאבדם ergiebt.

jedoch Jakob gänzlich von diesem Beinamen des Aramiten zu befreien, und man bezog ihn auf den hinzugedachten Laban: „der Aramite verdarb oder wollte verderben meinen Vater.“ So der spätere Zusatz zum alten Spruche in Sifre: ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו, der natürlich mit der früheren Erklärung gar nicht zusammenstimmt, und ebenso der spätere Zusatz im j. Th.: ובעא לאובדותיה ושזביה מימרא דיי מן ידוי, wo man gar nicht weiss, wer verderben wollte, und diesen Sinn drücken dann Vulg. und Onk. aus. Die Punctation ist dieser Erkl. nicht gefolgt, indem sie bei אבד blieb und nicht אָבַד setzte, während die Accente dennoch אבד von ארמי trennen*). — Dieselbe Scheu vor der Berührung mit den Aramitern dürfte uns auch den Schlüssel bieten zur Lösung der mannichfachen Schwierigkeiten, welche uns bei der Zählung der in Aegypten sich niederlassenden Familie Jakob's, 1 Mos. 46, 8 ff, entgegentreten. V. 13 wird die Zahl der Nachkommen Leah's auf 33 angegeben, da müsste Jakob mit gerechnet sein; dann müsste aber auch die Gesammtzahl der Einwanderer, d. h. mit Ausnahme Joseph's und seiner zwei Söhne, 67 sein, sie wird aber V. 26 blos auf 66 angegeben, die Gesammtzahl hingegen mit Joseph und seinen zwei Söhnen ist dann wieder im folg. V. 70, nicht 69. Bekanntlich hat nun die griech. Uebers. hier manche Abweichung, indem sie namentlich noch Nachkommen der Söhne Joseph's aufzählt und neben mancher Incorrectheit im Detail die Gesammtzahl auf 75 steigert, eine Summe, bei welcher sie auch an andern Stellen stehn bleibt, wenn sie auch anderswo wieder zu unserm Text zurückkehrt. Man ersieht daraus, dass hier in alter Zeit manche Correctur vorgenommen worden, und wenn auch unser T. sicher den Vorzug verdient und die Zahl 70 nicht anzuzweifeln ist, so scheint doch auch bei uns absichtlich etwas weggelassen zu sein. Wir lesen nämlich 50, 23, Joseph

*) Vielleicht ist auch Dies die wesentlichste Veranlassung, dass dieses Gebet, welches die Darbringer der Frühfrüchte sprechen sollten, nach der Halachah (Sotah 7, 1. 2) nur hebr. gesprochen werden durfte, damit es in der Uebers. nicht Missverständnisse erzeuge.

habe von Efraim Söhne des dritten Geschlechtes gesehn, d. h. Efr.'s Enkel und eigne Urenkel, auch die Söhne Machir's, des Sohnes Manasse's seien auf seinen Knieen erzeugt worden. Auch diese sind nun Enkel seines Sohnes, und es ist auffallend, dass nicht weit kürzer berichtet wird, Joseph habe von Efr. und Man. Söhne des dritten Geschlechtes gesehn, und noch auffallender ist, dass hier von Machir gesprochen wird als von einem bereits Bekannten, während seiner Geburt noch gar nicht gedacht worden. Wie nun aber, wenn dieser zur Zeit der Einwanderung schon mitgezählt wäre? Die 70 thun Dies und zwar nach den Worten 1 Chr. 7, 14, und mit ihm ist die Zahl 70 auch ohne Jakob vollzählig; allein er ist der Sohn eines „aramitischen" Kebsweibes, und dieser Abstammung wegen fiel die ganze Relation weg, und in der dann nothwendigen Berichtigung der einzelnen Zahlen entstand nun noch weitere Verwirrung.

Auch an andern Orten scheint die Erwähnung anderer Völker bald im Texte, bald blos bei den Uebersetzern Correcturen veranlasst zu haben. 1 Mos. 20, 4 lesen wir die auffallenden Worte als Anrede Abimelech's an Gott: הגוי גם צדיק תהרג. Von einem Volke, das bestraft werden solle, ist in der vorausgehenden Drohung Gottes gar nicht die Rede, blos von Abimelech allein, und sprachlich ist die Einschiebung des גם in die Mitte zwischen Subst. und Adj. ganz ungewöhnlich; man ist daher berechtigt, als ursprünglichen Text zu vermuthen: הגם צ׳ ת׳, wirst Du auch den Gerechten umbringen? Wie aber oben S. 334 f an einem schlagenden Beispiele nachgewiesen worden, verletzte selbst ein solcher fragend ausgesprochener Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, und man fügte desshalb, um den Ausspruch zu mildern, das Wort גוי in dem später gebräuchlichen Sinne „ein einzelner Nichtjude" (vgl. oben S. 151) hinein, man wollte aber auch nicht einen „gerechten Nichtjuden" zusammenstellen und trennte gerade desshalb das גוי von צדיק durch das גם, und noch entschiedener thun Dies die Uebersetzer, so die 70, welche es geben: ἔθνος ἀγνοοῦν καὶ δίκαιον, also ἀγνοοῦν, unschuldig, der nicht gesündigt hat, hinzufügen, ein Zusatz, den schon Origines kennt und der keines-

wegs Glossem ist, ebenso das jer. Th.: הבר עממין דלא חב אף חמי ליה למזכי בדינא, also nicht ein gerechter Nichtjude, sondern einer, der nicht gesündigt und der in dieser Sache, worüber er bestraft werden sollte, gerecht erscheinen muss, und Ber. r. c. 52: אי גוי זה תהרוג צדיק תהרוג.

Eine eigenthümliche Scheu scheint auch gewaltet zu haben gegen die Erwähnung Agag's und der Agagiten. Haman wird im Buche Esther mehrfach als Agagite bezeichnet; einige Male lässt der griech. Uebers. diese Bezeichnung ganz aus, sonst jedoch nennt er ihn bald wie 9, 24 und in dem apokryph. Zusatze zu 8, 13, seinen Zeitbegriffen nach, einen Macedonier, bald wie 3, 1 und 9, 10 (wo „Agagi" in uns. T. nicht steht, wohl aber beim Syrer) *Βουγαῖος* oder *Γωγαῖος* (vgl. Grimm im exeg. Hdb. I. S. 81 f), und letztere LA. scheint die richtige, indem man Agag mit Amalek sich als längst vernichtet dachte, während man hingegen nach Ezech.'s Beschreibung Gog, den König Magog's, als den einstigen gefährlichen Feind betrachtete. Daher liest auch der sam. T. 4 Mos. 24, 7 in der bileamitischen Weissagung, welche nur für Saul's Zeiten passte, dass Israel's König sich über „Agag" erheben werde, dafür גוג, und damit stimmen nicht blos die 70 überein, sondern auch Symm. und nach *cod. Coisl.* auch Aquila, während die beiden j. Th. diese Erwähnung Agag's und Andeutung Saul's zu erklären suchen. Noch energischer hat man ihn jedoch in V. 23 abgewiesen, und hat ihn uns nur die Emendation in den 70 erhalten. Von V. 20 an ist nämlich jener Vernichtungskrieg gegen Amalek unter Saul vollständiger dichterisch beschrieben. Zuerst schaut Bileam Amalek und verkündet seinen Fall, dann (V. 21) die Keniten, welche unter den Amalekitern wohnten, die daher Saul vor dem Kampfe zum Abzuge auffordert, damit sie, weil befreundet mit Israel, nicht mit vernichtet würden, und die wirklich abzogen (1 Sam. 15, 6). Von ihnen singt der Dichter: Fest ist dein Sitz (nun unter Israel), und setze in den Felsen (bei dem Sieger) dein Nest; denn nicht sei*) zur Ver-

*) אִם als Schwur und Versicherung: es sei nicht!

darüber wieder vor Allem die Tradition! Die Mischnah Megillah 4 (3), 10 lehrt: מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם. מעשה תמר נקרא ומיתרגם. מעשה עגל ראשון נקרא ומיתרגם והשני נקרא ולא מיתרגם. ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מיתרגמין. „Die Erzählung von Ruben (seinem Vergehn mit seines Vaters Kebsweibe Bilhah, 1 Mos. 35, 22) wird wohl vorgelesen, aber nicht übersetzt, die Erzählung von Thamar (das. Cap. 38) wird vorgelesen und übersetzt, dessgleichen die erste Erzählung von (der Anfertigung des goldnen) Kalbes, die zweite zwar vorgelesen, aber nicht übersetzt, der Priestersegen (4 Mos. 6, 22 ff), die Geschichte des David (mit Bathseba, 2 Sam. Cap. 11 und 12) und des Amnon (mit Thamar, das. Cap. 13) werden weder vorgelesen noch übersetzt." Die Thossefta z. St. (c. 3 Ende) ergänzt und modificirt diesen Bericht: יש נקראין ומתרגמין נקראין ולא מתרגמין לא נקראין ולא מתרגמין מעשה בראשית נקרא ומתרגם מעשה לוט ושתי בנותיו נקרא ומתרגם מעשה יהודה ותמר נקרא ומתרגם מעשה עגל ראשון נקרא ומתרגם הקללות שבתורה נקראין ומתרגמין לא יהא אחד מתחיל ואחר גומר אלא המתחיל הוא גומר את כולן אזהרות ועונשין שבתורה נקראין ומתרגמין מעשה אמנון ותמר נקרא ומתרגם מעשה אבשלום בגילגשי אביו נקרא ומתרגם מעשה פילגש בגבעה נקרא ומתרגם*) . . . מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם ומעשה בר חגניה בן גמליאל שהיה קורא בעכו וילך ראובן וישכב את בלהה וגו' ויהיו בני יעקב שנים עשר ואמר למתרגם אל תתרגם אלא אחרון מעשה עגל השני נקרא ולא מתרגם אלו הן מעשה עגל השני מן ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה ער וירא משה את העם כי פרוע הוא ועור כתוב אחר ויגוף ה' את העם מכאן אמר רבי שמעון בן אלעזר אין אדם רשאי להשיב על הקלקלה שמתשובה שהשיב אהרן למשה פרשו המינים מעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מתרגם והסופר מלמד כדרכו. „Manche Stellen werden (ohne Scheu vor Erregung des Anstosses) vorgelesen und übersetzt, (andere) vorgelesen, aber nicht übersetzt (und wieder andere) weder vorgelesen noch übersetzt. Vorgelesen und übersetzt wird die Schöpfungsgeschichte, die Begebenheit von Lot mit seinen zwei Töchtern (1 Mos. 19, 31 ff), die des Juda mit Thamar, der erste Bericht von der Anfertigung des Kalbes, die Fluchandrohungen (3 Mos. 26, 14 ff.

*) Hier folgt die Stelle über das 16. Cap. des Ezech. und über die Merkhabah, die oben S. 346 und 343 mitgetheilt sind.

5 Mos. 28, 15 ff), doch
anfangen(, dann in der
schliessen, sondern we
auch den ganzen Absc
Verwarnungen und Stra
Amnon mit Thamar,
seines Vaters (2 Sam.
in Gibeah (Richt. Cap.
wird die Erzählung vor
einst in Akkho die b
und sagte dem Ueberse
setzen. Ferner der zw
2 Mos. 32, 21—25 und
b. Elasar, es sei nicht
schuldigen, denn durch
sich die Ketzer ab. W
die Geschichte des Dav
der Jugendlehrer ohne

Zu den von der Mi
fügt nun die Thoss. hin
keit besondere Scheu
geschichte, welche berei
ferner die Flüche wider
und Strafbestimmungen.
Weise von den Prieste
sprochen wurden (5 Mo
räisch vorgetragen wer
Feierlichkeit zu erhöhen
der Thorah aber durfte
richteten übersetzt werd
drücke gemildert wurde
schrift ferner galt, diese
von ihrem Anfange, der
sams beschränkt, losge
mit seinen Töchtern, Ab
Vaters, der Benjaminite
brauchte man nicht zu v
Strafen in sich trugen.

beide Quellen aus über die Erzählung des Juda mit Thamar, die, wie die Gem. richtig bemerkt, ihr Anstössiges in den Augen des Volkes verlor, da Juda sich reumüthig als den Schuldigen bekannte; dessgleichen über den allgemeinen Bericht von der Verwirrung Israel's durch Anfertigung des goldenen Kalbes, eine Geschichte, die hinlänglich bekannt war und von Israel in der Wüste nicht auffiel. Hingegen erlaubt die Thoss. selbst die Uebersetzung der Amnon's Unthat gegen Thamar berichtenden Stelle, während die M. sogar die Vorlesung derselben im Originale untersagte. Wir sehn hier, wie man immer mehr jene alten Rücksichten aufgab; Amnon's Unthat war eine im Davidischen Hause begangene Blutschande und sie wurde nur durch den nicht minder sündigen Absalom gerächt, kaum von David selbst missbilligt, das verletzte früher, aber man verschwieg darum doch nicht später diese ganze Geschichte. Der Ausgleichungsversuch, welchen die b. G. zwischen den abweichenden Ansichten der Mischn. und Thoss. macht, ist natürlich ohne Halt; die Abweichung hat ihre geschichtliche Berechtigung und Erklärung.

Wichtiger ist uns die Betrachtung der Stellen, deren Uebersetzung oder gar Vorlesung unterbleiben soll. Wir hören hier zuvörderst, dass man die Ehre des ältesten der zwölf Stammväter, Ruben's, zu schonen beflissen war, indem man seine blutschänderische That mit seines Vaters Kebsweibe nicht übersetzt wissen wollte. Schon frühzeitig scheinen auch mit dem Texte der zwei Verse 21 und 22 Versuche gemacht worden zu sein, um die Unthat Ruben's zu mildern. Diese Verse scheinen an eine andere Stelle gerückt zu sein, als sie ursprünglich eingenommen haben; der Zusammenhang nämlich verlangt, dass auf einander folge die Geburt Benjamin's (V. 18), — welche den Tod Rachel's bewirkte, der nun Jakob ein Denkmal errichtete (19. 20) — und nun der Bericht, mit Benjamin seien die Söhne Jakob's zwölf gewesen (V. 23), während V. 21 und 22, Jakob's Abreise und Ruben's That, erst nach der Aufzählung der Söhne ihre Stelle finden dürften. Man hat sie aber absichtlich versetzt, um gerade den Ruben, nachdem

bereits sein Fehltritt geschehen, als Erstgebornen Jakob's aufzuzählen. Eine historische Spur von der Verrückung dieser Verse bieten uns die 70, welche V. 21 vor V. 16 setzen. Eigenthümlich ist auch den beiden Versen die ungewöhnliche dreimalige Benennung Jakob's als Israel; das scheint nicht zufällig zu sein, es sollte vielmehr die Gedanken des schlichten Hörers von der Urzeit ablenken und auf eine spätere Zeit hinführen, wo es ein Israel als Gesammtheit gab, so dass er glauben mochte, die That sei nicht von dem Stammvater Ruben, sondern von irgend einem Späteren gleichen Namens begangen worden. Wo wir sonst nämlich in der Genesis Israel für Jakob gesetzt finden, dürfte es gleichfalls nicht bedeutungslos sein; Jakob wird so genannt, wo er mit besonderer Vorliebe sich Joseph oder auch dessen Bruder Benjamin, also den Söhnen Rahel's sich zuwendet (1 Mos. 37, 3. 13. 43, 6. 8. 11. 45, 28. 46, 1. 2. 29. 30. 47, 29. 31. 48, 2. 8. 10. 11. 13. 14. 21), während es sonst auch in der Genesis blos als das Gesammtisrael erscheint oder poetisch im parallelen Gliede zu Jakob, und es soll der Gedanke an die Bevorzugung Joseph's durch Jakob ferngehalten werden, es sei dieser Stamm vielmehr blos im Reiche Israel der vorzüglichste gewesen. An einigen Orten mögen noch andere Gründe mitgewaltet haben. So boten 46, 4 die Worte: „und ich werde dich auch (aus Aegypten) herausführen," den Anstoss, dass Jakob doch nicht mehr aus Aegypten zurückgekehrt, vielmehr dort starb, demnach die Verkündigung Gottes, wenn sie sich auf Jakob bezöge, nicht eingetroffen wäre; die 70 fügen daher ein: εἰς τέλος, zuletzt, womit angezeigt werden soll, dass nicht Jakob selbst, sondern später seine Nachkommen wieder Aegypten verlassen werden, auch das j. Th. umschreibt: ich werde dich dort erheben, deine Kinder aber von dort wieder heraufbringen, und unser T. beugt dem Missverständnisse vor durch den doppelsinnigen Namen Israel, der ebensowohl Jakob wie das ganze Volk umfasst. Einem andern Anstoss begegnete man 47, 31; Jakob, heisst es dort, bückte sich vor Joseph, ihm wegen der Zusage dankend, dass er seine Leiche in das väterliche Erbbegräb-

miss bringen wolle, und zwar [illegible], wie wohl Richtig 70 und Syrer lesen, die Spitze des Scepters berührend, wie wir Dies als Zeichen der Huldigung auch bei Esther 5, 2 finden. Dies war es aber, was als unpassend erschien, dass der Vater seinem Sohne huldige; giebt ja selbst das j. Th. zu 46, 29 als Grund an, warum Jakob's Jahre soviel kürzer waren, als die seiner Ahnen, und dass Jakob am Halse Joseph's geweint habe, weil er sich beim Einzuge in Aegypten vor ihm gebückt habe, da er ihn nicht als seinen Sohn erkannt habe*)! Aus demselben Grunde fügt der Sam. 2 Mos. 18, 7, wo es heisst: und es ging Moses entgegen seinem Schwiegervater und er bückte sich, hinzu: למשה, den Sinn umkehrend, dass nicht Moses vor Jethro, sondern dieser vor jenem sich gebückt habe, während die Mech. z. St. die Lehre daraus zieht, man müsse seinen Schwiegervater ehren**). Natürlich war es nun hier auffallend, wenn Jakob sich vor seinem Sohne bückt und die Spitze von dessen Scepter huldigend berührt; den Scepter beseitigte man, indem man המטה las, wo dann die Worte על ראש ה׳ eine ebenso überflüssige, wie des rechten Sinnes ermangelnde Beifügung sind***), aus Jakob ward Israel, um den Gedanken von dem alten Vater abzulenken, und endlich wird in Th. j. II und Vulg. aus der Huldigung vor Joseph ein Anbeten Gottes, wohin dann auch „das Haupt des Lagers" gedeutet wird, weil die Schechinah an dieser Stätte des Kranken weile. Wir dürfen demnach mit Recht auch an dieser Stelle, wo Ruben's That berichtet wird, ver-

---

*) וקדם דאשתמודעיה אבוי סגד ליה ואתחייב למיהוי שנוי קטיען ותהא... ובכא על צווריה תוב על דסגד ליה.

**) חמיו (bei Jalk.: נוהג בכבוד) אמרו שיהא האדם מוכן לכבוד; מיכן. Diese Stelle ist den Casuisten (vgl. Tur und Schulchan aruch joreh deah c. 240 Ende) entgangen, wenn sie auch in der Sache einstimmen.

***) Die Parallele 1 Kön. 1, 47 ist nicht zutreffend. David ist dort bereits als hinfällig geschildert, und desshalb wird von ihm ausgesagt, dass er auf dem Lager gewesen, aber ohne ראש, Jakob aber erkrankt erst später, 48, 1 und ist zur Zeit, als er an Joseph sein Verlangen stellt, trotzdem dass seine Tage sich dem Sterben nähern, in voller Rüstigkeit zu denken. — Auch Sifre zu 5 Mos. 6, 4 scheint noch המטה gelesen und „Stamm" erklärt zu haben.

muthen, es sei absichtlich Jakob in Israel umgewandelt. Damit begnügte man sich aber noch immer nicht, man entzog vielmehr die Stelle dem der Ursprache unkundigen Hörer ganz, indem man sie unübersetzt liess und desshalb bei der öffentlichen Vorlesung die beiden Verse, nämlich V. 22 beginnend mit ויהי und V. 23 beginnend mit ויהיו, zusammen als einen las, und daher schreibt sich dann auch die doppelte Accentuation; für die richtige Satztheilung hat ישראל ein Silluk, dem dann die vorhergehenden Accente entsprechen, und es wird sogar ein voller Abschnitt hier geschlossen und tritt eine Pethuchah ein, für die öffentliche Vorlesung jedoch erhielt das Wort ein Athnach, und dem entsprechend werden die vorausgehenden Worte accentuirt (die erstere Art der Accentuation heisst taam thachthon, die letztere taam eljon*). Endlich aber wird später Ruben gar in Schutz genommen, man machte ihn zuerst zum reuig Büssenden (Sifre a. a. O. Ber. r. c. 84) und endlich wird der als ein Irrender bezeichnet, welcher Ruben als einen Sünder erkläre (Schabb. 55 b. j. Th. zu St.). Diese Rücksicht hat sicher auch im Segen Jakob's 49, 4 ihren Einfluss geübt. Die Worte אל תותר, welche Ruben den Vorzug absprechen, deuten die 70 dahin: du mögest nicht ferner aufwallen (*μὴ ἐκζεσῃς*, sie lesen nicht anders, sondern deuten um, es auf זחו zurückbeziehend), und ebenso die j. Th.: du wirst nicht fürder sündigen, und was du gesündigt, wird dir ver-

*) Der Verszählung nach ist daher mit ויהיו ein neuer V., und zwar V. 23 zu beginnen; von einer Piska in der Mitte des V. ist hier keine Rede. Eine solche doppelte Accentuation, wo gleichfalls die eine die richtige Versabtheilung angiebt, die andere besondere Zwecke der öffentlichen Vorlesung im Auge hat, findet sich auch bei dem Dekalog sowohl im Exodus als auch im Deuteronom; für die öffentliche Vorlesung ist der Abschnitt in 10 Verse nach den zehn Geboten getheilt, und zwar schliesst hier der erste V. mit עברים, während nach der gewöhnlichen Eintheilung 12 Verse sind, deren erster mit בני schliesst. In alle unsere Ausgaben sind da Irrthümer eingedrungen, welche durch genaue Aufmerksamkeit auf die Zahlenangaben in der Mass. zu berichtigen sind, wie ich Dies schon im J. 1837 im 3. Bde der wissensch. Ztschr. f. jüd. Theol. S. 147 ff und S. 463 ff erörtert habe. Herr Isaak Beer scheint diesen Aufsatz nicht gekannt zu haben und hat daher im Orient 1851 S. 200 ff theils Bekanntes wiederholt, theils Unrichtiges aufgestellt.

ziehen werden. Die Schlussworte יצועי עָלָה aber bieten erhebliche Schwierigkeiten dar; wir lesen nur an dieser Stelle יצוע als Lager im Sing., während es sonst überall (Ps. 63, 7. 132, 3. Hiob 17, 14. 1 Chr. 5, 1) im Pl. vorkommt, die 70 aber haben das Suffix „mein" nicht. Dürfte man nun nicht erwarten, dass die dem משכבי אביך parallelen Worte ursprünglich gelautet haben יצוֹעֵי בִלְהָה, und diese zu deutliche Rede dann geändert worden? Es ist auch wohl nicht zufällig, dass im T. j. II der ganze Schluss von כי an fehlt. Auch im Segen Moses 5 Mos. 33, 4 wurden die auf Ruben bezüglichen Worte der Umgestaltung unterworfen. Ursprünglich hiess es: es lebe Ruben und sterbe nicht, doch sei er gering an Anzahl, ויהי מתֵי מספר, wie richtig die Vulg. Diese Härte kehren andere Uebersetzer um, es deutend: viel an Anzahl, was aber gegen den hebr., ja wider den semitischen Sprachgebrauch ist *). Dieser Deutung jedoch entsprechend wurde das מתי geändert vom Sam. in מֵאֵתוֹ, von unserm T. in מתָיו.

Bei dem letztgenannten V. begegnen wir auch einem Versuche, den hart behandelten Simon zu Ehren zu bringen. Er wird nämlich im Segen Mosis ganz übergangen, und wir finden in vielen Mspten der 70, dass für das zweite Glied der Anrede an Ruben Simon als Subject ergänzt wird. Härter jedoch als mit Stillschweigen straft ihn in Verbindung mit Levi Jakob in seinem Segen. Simon und Levi, sagt er 1 Mos. 49, 5 ff, sind Brüder, Werkzeuge der Gewaltthat sind ihre Abstammung (מכרתיהם), in ihren Rath komme nicht meine Seele und in ihre Versammlung eine sich nicht meine Ehre, denn in ihrem Zorne haben sie einen Mann erschlagen und in ihrem Wohlwollen die Sehnen durchschnitten dem Stiere; verflucht sei ihr Zorn, denn er ist mächtig und ihr Grimm, denn er war hart, ich will sie vertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel." Diese Härte mildern die Uebersetzer vielfach. Sam. und 70 lesen

---

**) Dass מספר zählbar, also geringe Anzahl bedeutet, weist Gesen. u. d. W. nach, so auch im Arab., vgl. Koran 12, 12: דראהם ערודה, parallel dem תמן בכם, wozu der Comm. des Elferar: דכר אלעדד עבארה ען קלתה.

כִּלּוּ חֲמַס מכ׳, sie vollendeten die Gewaltthat ihrer Natur, so dass mit dem einmal von ihnen Verübten ihrer Gewaltthätigkeit ein Ziel gesetzt ist; während מכרתיהם von dem Syrer richtig mit „ihre Natur“ wiedergegeben wird — was wohl auch die Umschreibung der ·70 bedeuten soll —, von Th. j. II „von ihrer Jugend an“, von Onk., gleich dem Tharg. in Ezech. (vgl. oben S. 346) „in ihrer Wohnstätte,“ ändert es unser T. in מִכֵּרתיהם, wohl in Bezug auf die das Wort mit *μάχαιρα* combinirende Deutung, und j. T. I scheint gar מַכָּר׳ lesen zu wollen. Den folg. V. deuten Syrer und Th. auf die Vergangenheit, dass Jakob nicht in ihrem Rathe gewesen sei, also kein dauernder Tadel für die Zukunft*), und das Zerstücken des Stieres war Symm., Aquila, dem Syr., j. T. I und Onk. zu hart und sie lesen שׁוּר, Mauer, und etwas Aehnliches liegt der Relation der thalmudischen Trad. zu Grunde, wenn sie meint, die 70 hätten geändert, in ihrem Zorne tödteten sie einen Stier, im Wohlwollen ein gemästet Rind**). Den Fluch gegen den Zorn wendet der Sam. ab, indem er אַדִּיר st. ארור liest, die j. Th. geben ihm die Wendung, Sichem sei verflucht gewesen, gegen das sich der Zorn der Brüder gewendet habe. — Wie unser Text und namentlich die Uebersetzungen den scharfen Tadel gegen Jisachar abgewendet haben, ist bereits oben (S. 359 f) besprochen worden. — Selbst einen Ausdruck bei Juda, der durchaus keinen Tadel aussagen will, finden die Uebers. anstössig; dass seine Augen vom Weine röthlich, חכלילי, sein werden, (V. 12), scheint ihnen kein Vorzug und sie umschreiben es. 70 und Aqu. — die an dems. Ausdrucke Spr. 23, 29 keinen Anstoss nehmen — übersetzen hier mit den beiden j. Th. und der Vulg.: fröhlich, während Onk. sich in noch weiterer Deutung ergeht. So wurden die „schwachen“ Augen der Leah 1 Mos. 29, 17, רכות, welche allerdings einen Tadel im Gegensatze zu Rahel's schönem Anblicke ausdrücken sollen, was 70 mit *ἀσθενεῖς*,

---

*) Ueber die Aenderung יָחַר כַּבֵּדִי vgl. oben S. 319.

**) Vgl. Excurs über die Mechiltha.

Vulg. *lippi*, j. Th. II und Syr. רכיכן (wie es auch in alter Zeit in Palästina übersetzt wurde, Ber. r. c. 70 und von Castellus richtig mit: schwach, triefend erklärt wird) Th. j. I mit צירנייתן, mit einem Fehler am Auge behaftet*), wiedergegeben, in späterer Zeit gleichfalls anstössig und umgedeutet. Darum verwies Jochanan dem paläst. Uebersetzer (Ber. r. a. a. O.) die Uebersetzung רכיכן; die Augen deiner Mutter, fährt er ihn an, waren wohl triefend, Leah's Augen waren vielmehr erst schwach geworden vor Weinen, weil sie befürchtete, sie, als die Aeltere, werde auch dem ältern Sohne Isaak's, Esau, zufallen. Die b. G. (Baba bathra 123 a) geht noch weiter: Wie? von einem unreinen Thiere wird der schmähende Ausdruck in der Bibel umschrieben, und die Frommen sollten geschmäht werden?, und sie erklärt רכות gleich ארוכות**), die ihr verliehenen Gaben seien lang, zahlreich gewesen. Und demgemäss übersetzen Aqu. und Symm.: zart, fein, und Onk. gar: schön!

Solche zarte Rücksichten sind so tief eingedrungen, dass sie oft nur mühsam aufgefunden werden können; wir begnügen uns noch einige nachzuweisen, bei denen historische Spuren noch den ursprünglichen Text bezeugen. Als Rebekka den Segen, welchen Isaak dem Esau zugedacht, dem Jakob zuwenden will, setzt dieser ihr entgegen, er sei glatt, während Esau behaart sei, sein Vater möchte ihn betasten, und so bringst du, sagt er 1 Mos. 27, 12, über mich Fluch und nicht Segen, worauf die Mutter passend antwortet: auf mich (komme) dein Fluch. So, וְהֻבָּאת, lesen einige sam. Hdschriften, wie auch Abu-Said übersetzt, und der Syrer; diese Aeusserung fand man aber in dem Munde Jakob's gegen seine Mutter unpassend und corrigirte in והבאתי, wie schon die 70 haben, und selbst die Antwort der Mutter deutete man dann um (vgl. oben S. 348). Als

*) Vgl. M. Bechoroth 7, 3. So setzt auch Syr. צורנא für שָׁוְא 2 Sam. 1, 9, צִיר Jes. 13 8, שַׁלְצוּת Hiob 21, 6, also Schwindel, Verfinsterung, und צירא דדמא heisst *rubor oculi*.

**) Vgl. noch ben Efraim bei A. E., Samuel b. Meir und den Karäer Aharon in Mibchar z. St.

nun Jakob den Segen empfangen, Isaak dann aber seinen Irrthum erkannt, spricht dieser erschrocken zu Esau: Wer war es denn, von dessen Wild ich gegessen, und den ich dann auch gesegnet? Und es war als Esau die Worte seines Vaters hörte etc. So hat Hitzig richtig gelesen: ואברכהו גם ברוך: וַיְהִי כשמע וגו׳. Hierin liegt aber ein entschiedener Missmuth Isaak's darüber, dass Jakob wider seinen Willen den Segen erlangt habe, und man musste diesen Ausdruck ändern; man las ברוך, fügte noch ein יהיה hinzu, so dass die Worte גם ברוך יהיה für sich einen Satz bilden, der gerade das Gegentheil von dem ursprünglich Beabsichtigten aussagt: auch mag er gesegnet sein, d. h. hat er den Segen auch aus Irrthum erhalten, so bleibe er ihm dennoch, und um die Selbstständigkeit des Satzes noch mehr zu sichern, setzte man auch dem גם ein Wav vor. So lesen Sam. und 70, und das Wav vor גם wird von der Mass.*) als eine alte, aber irrige LA. vermerkt, wohl auch vom j. Th. ausgedrückt, und erscheint auch im Jalkut. Später kehrte man wieder zur ursprünglichen LA. zurück, jedoch nur insoweit als der neue beabsichtigte Sinn es zuliess. Das Wav warf man weg, das alte ויהי und das neue יהיה liess man nicht nebeneinander, aber man beseitigte jenes und behielt dieses, die LA. ברוך und die Abtrennung der letzten Wörter zu einem besondern Satze ward beibehalten. Allein auch dieses, dessen dem Zusammenhange so widersprechende, aber geflissentliche Tendenz in die Augen springt, und das auch durchaus unhebr. ist — es müsste vielmehr heissen גם הוא יהיה, vgl. 48, 19 —, ist sicher auch nicht alt. — Selbst daran, dass David nicht im Panzer gehn konnte, dass er ihm, weil er nicht daran gewöhnt war, zu schwer gewesen, nahm man Anstoss. Denn offenbar hiess es 1 Sam. 17, 39: וַיֵּלֶא, er ermattete, wie 70 und Sym. übersetzen und Meinster (bei Luzzatto zu Jes. 1, 14. vgl. oben S. 61**) richtig vermuthet; schon Syr. u. Th. umschreiben „er wollte nicht," und so machte man

*) Vgl. Mass. finalis im Buchst. Waw in der Rubrik: א״ב מן חד חד מן תרתין תיבותן לא נסבין וי״ו דמטעה דלוג.

daraus וַיֹּאֶל, er wollte, versuchte es. Aber auch dem Satz לֹא אוּכַל bis נִסִּיתִי lässt Syr. ganz aus, und das Targ. macht daraus, er habe nicht gehn wollen, weil dann der Sieg nicht wunderbar gewesen sein würde! — Wenn die Gibeoniten, auf David's Aufforderung, das Verlangen stellen: der Mann, der uns verdorben und uns nachgestellt, ihn wollen wir vertilgen, נִשְׁמְדָנוּ, dass er nicht Stand habe im ganzen Gebiete Israel's (2 Sam. 21, 5), wie 70 und Vulg. richtig lesen, so klang der Ausdruck, dass Saul's Haus ganz vertilgt werde, zu hart, umsomehr da es wirklich nicht ausgeführt wurde, und man corrigirte in נְשָׁמְדָנוּ, das gar keinen vernünftigen Sinn giebt. Hierher scheint auch 1 Kön. 14, 22 zu gehören. Schon oben S. 48 ist nachgewiesen, dass man in späterer Zeit Rehabeam günstiger darzustellen bemüht war. Wenn es daher hiess: und er that Böses in den Augen Gottes und er reizte (וַיְקַנְּאוּ) Ihn mehr als Alles, was ihre Väter gethan etc., wie die 70 wiedergeben und sicher dem Chronisten II, 12, 14 vorgelegen hat: so machte man zum Subjecte des ersten Satzes Juda und corrigirte demgemäss dann וַיְקַנְּאוּ. — Dass Amnon's Unthat später nicht mehr verhüllt wurde, ist bereits oben S. 370 erörtert. Allein derselbe Fall findet auch Statt bei der Erzählung von David's Gewaltthat gegen Bathseba und deren Mann Uriah; man mag dieselbe, wie es einstimmig die Quellen verlangen, nicht als Prophetenabschnitt zur öffentlichen Vorlesung benutzt haben, doch weder in den fortlaufenden Uebersetzungen noch in unserm Texte finden wir irgend eine Milderung angebracht, nur in den strafenden Worten Nathan's, 2 Sam. 12, 7 ff, giebt uns der Syrer Andeutungen abweichender ursprünglicher Lesarten. Abgesehen nämlich von dem oben S. 267 erörterten Zusatze des Wortes אִרְבִּי in V. 14, bietet die Uebersetzung des Syrers in V. 8 und 9 interessante Aufschlüsse. Er übersetzt V. 8: Ich gab dir die Töchter deines Herrn und die Frauen deines Herrn in deinen Schoss, und ich gab dir die Töchter Israel's und Juda's, und sind sie dir zu wenig, (sprich doch,) so will ich dir noch gleiche Anzahl hinzufügen. Er liest also בָּנוֹת an beiden Stellen st. unseres בֵּית; Dies passt

vortrefflich in den Zusammenhang, stellte aber David als von so ungezähmter sinnlicher Lust dar, dass man die Aenderung vornahm. Im folg. V. sehen wir den Vorwurf wegen Uriah's doppelt ausgedrückt, aber in geänderten Ausdrücken; das eine Mal heisst es: Uriah den Hitthiten hast du mit dem Schwerte erschlagen, das andere Mal: und ihn hast du getödtet mit dem Schwerte der Söhne Ammon's. Das Letztere scheint eine mildernde Variante für das erstere zu sein, das aber neben der Aenderung geblieben ist; der Syrer hingegen hat es zwar auch doppelt, allein an beiden Orten mit gleichem Ausdrucke „getödtet mit dem Schwerte der Söhne Ammon's.

In weit entschiednerer Weise wurden die Rücksichten gegen die Priester, die Diener des Heiligthums, die Abkömmlinge der zadokitischen Herrscher, den Mittelpunkt der Aristokratie beobachtet. Was sie vornahmen, war von besonderer Würde getragen und von erhöhter Feier begleitet. Während Benedeiungen und Gebete aller Art, von Laien gesprochen, in jeder beliebigen Sprache vorgetragen werden durften (Sotah 7, 1), durfte der Priestersegen, die feierliche Aussprache der Androhungen durch die Priester-Leviten, die Anrede des priesterlichen Feldherrn an das Volk, ja selbst die biblisch festgestellten Aussprüche des priesterlichen Gerichtes *) bei der Chalizah und bei dem Knicken der Kalbin wegen eines Mordes mit unbekanntem Mörder, sogar die später erst angeordneten Benedeiungen, welche der Hpriester am Versöhnungstage seiner Vorlesung aus der Bibel folgen lässt, nur hebräisch gesprochen werden (das. 2). Der Priestersegen aber wird in der Mischnah Megillah, die uns zum Leitfaden dient, für so heilig erklärt, dass die ihn enthaltenden Verse bei der regelmässigen Vorlesung aus dem Pentateuche ganz übergangen werden

---

*) Dass der Abschnitt der verdächtigen Frau, d. h. die Worte, welche der Priester zu ihr sprechen sollte (4 Mos. 5, 19 ff), nicht auf die hebr. Sprache beschränkt ist, beruht in dem doppelten Umstande, dass die Frau es verstehn musste und dass man die Ehebrecherin der öffentlichen Beschämung aussetzen wollte.

sollten; denn, sagt die j. G. richtig, sie sind als Segen bestimmt, nicht aber für das Vorlesen *). Von dieser Ansicht ging man später jedoch ab. In unsern Ausg. der Thoss. ist von dem Priestersegen gar nicht die Rede, so dass man vermuthen sollte, dieser Abschnitt wäre hier allen sonstigen Stellen gleich gestellt, die nicht blos vorgelesen, sondern auch übersetzt werden; die b. G. 25 b jedoch scheint in der Thoss. gelesen zu haben, der Priestersegen werde vorgelesen, aber nicht übersetzt, und diese Ansicht — die man sogar fälschlich der M. beilegen wollte — ist in den Uebersetzungen vielfach beachtet. In vielen Ausgaben der 70 steht V. 27 vor V. 24, das will heissen, dass ursprünglich dieser nebst V. 25 und 26 ganz gefehlt hat, später dann an unrechter Stelle hinzugefügt wurde; im j. Th. steht zuerst das hebr. Original, nachher eine Uebersetzung, die wiederum erst späterer Zusatz ist, und in vielen Hdschriften und Ausg. des Onk. fehlt die Stelle ganz, vgl. Luzzatto in Oheb Ger z. St. und dazu meine Ztschr. B. III S. 100. Bedenklich fand man auch Bibelstellen, welche die Pflichtmässigkeit der den Priestern ziemenden Abgaben zu schwächen schienen. So lesen wir 1 Sam. 9, 24, der Koch habe dem Saul die Ehrenstücke, nämlich Schenkel und Schwanzstück, הַשּׁוֹק וְהָאַלְיָה, vorgelegt; allein diese Ehrenstücke waren der Antheil der Priester und durften von keinem Nichtpriester, wie Saul es war, gegessen werden. Die thalm. Trad. (j. Meg. 1, 12. b. Abod. sarah 25 a, vgl. mit Sebachim 120 a u. Midr. Sam. z. St.) weiss nun ganz wohl, dass unter diesen dem Saul dargereichten Ehrenstücken nichts Anderes gemeint sei, als die zu Priestergaben bestimmten Theile, allein sie meint, die Anhöhe, auf der das Thier geschlachtet worden, habe geringe Heiligkeit besessen, und da seien auch diese Theile den Nichtpriestern zu essen gestattet, eine Behauptung, die nur dieser St. ihre Entstehung verdanken kann, aber mit dem ganzen Gesetze der Priesterabgaben im entschiedensten Widerspruche steht. Die 70, welche שׁוֹק sonst immer mit *βραχίων* übersetzen,

*) ברכה ניתנה לא ניתנה לקריאה.

wählen hier einen andern Ausdruck, κωκεα, und lassen אליה ganz weg, und unser T. macht die monströse Form וְהַעֲלֵיהָ daraus! Bei der Aufstellung der Geräthe der Stiftshütte wird auch von dem Becken mit dem Waschwasser gesprochen und hinzugefügt (2 Mos. 40, 31): und es sollen waschen daraus Moses und Aaron und seine Söhne ihre Hände und ihre Füsse. Hier (vgl. den folg. V.) ist mit voller Bestimmtheit ausgesprochen, dass auch Moses den Tempeldienst verrichte, während früher für alle Verrichtungen kein bestimmtes Subject genannt wird, also Aaron hinzugedacht werden konnte. Die thalm. Tradition behauptet bekanntlich, die ersten acht Tage der Stiftshütten-Einweihung habe Moses den Dienst verrichtet, und auf diese Zeit beziehe sich auch hier die Erwähnung des Moses. Anders der Sam.; er corrigirt den Text dahin, dass Moses daraus (nicht sich, sondern) dem Aaron und dessen Söhnen Hände u. Füsse gewaschen habe, וב׳ (ohne Wav) וירחץ מ׳ מ׳ אהרן; die 70 lassen den ganzen V. weg. Dass Rücksichten auf die gesetzlichen Bestimmungen manche kleine Aenderungen erzeugten, lässt sich von vorn herein voraussetzen; ich weise blos auf eine hin, die eine grosse Dunkelheit über ein ganzes Wort und manche Stelle verbreitet hat. Das Wort מִשְׂאֶרֶת kommt sicher von שאר und ist gleichfalls mit Sin zu lesen; es bedeutet demnach den vollständig geformten und gesäuerten, aber noch nicht gebackenen Teig. Mit dieser Bed. aber kam man 2 Mos. 12, 34 in Gedränge; nämlich die späteren Gesetzesbestimmungen verlangten, der Teig dürfe am Passahfeste gar nicht gesäuert werden, so wollte man auch nicht, dass die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten gesäuerten, wenn auch nicht aufgegangenen Teig mitgenommen haben sollen. Man las daher das Wort mit Schin, und so trat Etymologie und Bed. des Gesäuertseins in den Hintergrund, ja während man es an andern Orten (2 Mos. 7, 28. 5 Mos. 28, 5. 17) doch bei der Bed. Teigtrog liess, will die thalm. Trad. es hier als Ueberreste erklären, eine Erkl., die in Onk. neben der ursprünglichen Eingang fand, und die sich auch bei dem griech. Uebers des Deuter. findet. Schärfer musste die Aenderung noch

an einer andern Stelle vorgenommen werden. Das Manna nämlich sollten die Israeliten nach 2 Mos. 16, 19 ff. täglich auflesen, von dem Aufgelesenen Nichts für den andern Tag aufbewahren, und wenn Dies dennoch geschah, ward das Aufbewahrte untauglich; nun lasen sie aber am Sabbathe das Doppelte auf, und auf ihre Anfrage darüber an Moses sagte dieser, sie sollten nur wie gewöhnlich für den heutigen Tag kochen und backen, was dann übrig bliebe, sollten sie auf den andern Tag, als den Sabbath, an welchem kein Manna falle, aufbewahren als den zum Backen bestimmten Brotteig למשארת (V. 23). Diese LA. bewahren uns die 70 und der Syrer, erstere, die überall, wo es vorkommt, mit dem Worte nicht ganz im Reinen sind, übersetzen ἀποθήκη, wie im Deuter. das neben demselben vorkommende מגא, letzterer setzt קריוא, womit er auch 12, 34 משארת wiedergiebt, und das natürlich nicht mit Cast. *frigidus* gedeutet werden darf. Allein nach dieser LA. würde sich ergeben, dass die Israeliten zwar am Sabbathe das Manna nicht aufgelesen, aber den von dem vorigen Tage aufbewahrten Teig erst am Sabbathe zubereitet hätten; da aber dieses den spätern gesetzlichen Bestimmungen widerspricht, so änderte man das Wort in למשמרת. Dieses wird jedoch nur von einem als Heiligthum aufbewahrten Gegenstande gebraucht, wie V. 32 ff und 12, 6, nicht aber von einem zu eignem Gebrauche verwahrten. So scheint denn das Wort משארת überhaupt ziemlich in Vergessenheit gekommen zu sein, und es wurden dafür andere Formen gesetzt, die Unklarheit in die Stellen brachten. So liest wohl der Sam. 4 Mos. 6, 3 richtig: מִשְׁאֶרֶת עֲנָבִים, ein Traubenteig, während unser T. das ganz ungewöhnliche משנת hat; so ist מִשְׁרַת in 2 Sam. 13, 9, mit welchem die Lexikographen Nichts anzufangen wissen, wiederum nur unser Wort, und endlich ist Ezech. 20, 40 ראשית משאותיכם, das, wie das Th. richtig erkennt, vollkommen identisch ist mit ראשית עריסותיכם 44, 30, eine Corruption aus רִאשִׁית מִשְׁאֶרֶת.

Kehren wir jedoch zu den Priestern zurück! Die Heiligkeit, welche diese umkleidete, musste besonders dazu veranlassen, Stellen, in welchen Tadel über sie und zumeist

lich über ihre Ahnen ausgesprochen wurde, zu mildern oder zu verhüllen. Beispiele davon haben wir bereits S. 86 und S. 272 kennen gelernt; ein anderes Beispiel bietet uns die Tradition mit der Stelle von der Anfertigung des goldenen Kalbes. Soweit dieser Abschnitt einen Bericht über die Sünde des ganzen Israel enthält, mag er übersetzt werden; sobald aber Aaron als dabei betheiligt erscheint, soll die Stelle nicht übersetzt werden, und die richtige Begründung der j. G., es sei der öffentliche Tadel eines Einzelnen nicht zu vergleichen, d. h. weit härter und habe daher mehr Anrecht auf Verschweigung, mit dem einer Gesammtheit*), ist dahin zu ergänzen, wenn dieser Einzelne eben der Hpr. Aaron ist. Wir dürfen nun mit Recht voraussetzen, dass in der Stelle, welche für Aaron schimpflich betrachtet wurde, auch einzelne mildernde Aenderungen versucht wurden, namentlich aber da wo nicht speciell von ihm gehandelt wird, er aber dennoch nothwendig mitvorkommt, seine Erwähnung möglichst beseitigt wurde. Die schonende Rücksicht gegen Aaron bemerken wir schon in dem Berichte des Deuteronomiums über diese Geschichte, 9, 11 ff, wo Aaron's Betheiligung gar nicht erwähnt und nur durch den Zorn Gottes wider denselben und Mosis Gebet für ihn V. 20 angedeutet wird; Ps. 106, 19 übergeht ihn ganz und gar. Allein auch der Bericht im Exodus ist offenbar gemildert. Das Volk bringt, nach 32, 3, die goldnen Ohrringe dem Aaron; dieser nimmt sie, macht daraus ein Kalb, und offenbar ist er es dann, welcher Israel mit den Worten anredet: dieses ist dein Gott, Israel. ויאמר ist nämlich V. 4 mit den 70, *εἶπεν*, zu lesen, und der Pl., der dann auch in die 70 hineincorrigirt wurde, ist spätere Emendation, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass ursprünglich in diesem V. auch nach ויקח noch אהרן gestanden habe und dann blos beseitigt worden sei. Aaron baut nun einen Altar und ruft (V. 5): חג לה׳ מחר; Dies kann doch keinen andern Sinn haben als die Bestimmung eines Festes für den eben angefertigten Götzen auf den andern Tag, das an ihm auch

*) לא דומה נגאי יחיד בצבור לנגאי צבור בצבור.

der Ausdruck ה׳ gebraucht worden sein? Ohne Zweifel stand לאלהים oder etwas Aehnliches; allein dass Aaron dem Kalbe ein Fest angeordnet habe, mochte man nicht sagen, er soll es vielmehr, wie die Midraschim und j. Th. deuten, dem wahren Gotte bestimmt haben, wenn er auch äusserlich dem Drange der Umstände nachgab, und man änderte deshalb in לה׳. Am andern Tage werden (V. 6) Opfer dargebracht; wer brachte sie dar? Die 70 übersetzen im Sing., also ויעל. ויגש, Aaron brachte sie dar, wie Dies in der Natur der Sache lag, und wie auch das erst später als Subject hervortretende העם beweist; wiederum lenkt die Correctur in den Pl. von Aaron ab. V. 25 wird nun das Volk in seiner Verwilderung dargestellt, wie Aaron es verwildert hatte, פָּרַע אַהֲרֹן, die j. Th. machen daraus, das Volk habe sich seines Hauptschmuckes entledigt, Abusaid macht gleichfalls das Volk zum Subject: denn sie hatten den Aaron entehrt, und Dies mag vielleicht die Schreibung פרעה bezwecken wollen, als solle gelesen werden פָּרְעָה; doch drang dieser Versuch nicht durch*). Nur halb gelang auch die Aenderung in V. 35. Gott strafte das Volk, hiess es wohl ursprünglich, wegen des Kalbes, das Aaron gemacht, על העגל אשר עשה אהרן; man wollte A. beseitigen und corrigirte על אשר עשו את העגל, die drei Schlussworte zurücklassend, allein alter und neuer Text erhielten sich neben einander, und so entstand ein schleppender Satz, den die Uebers. in verschiedner Art sinnvoll zu machen versuchen.

Hierher gehört nun endlich noch der eine „Thikkun Soferim," den wir im vorigen Cap. unerörtert gelassen. Miriam und Aaron vergehn sich wider Moses, 4 Mos. 12, 1 ff, die erstre wird für Aaron mit durch Aussatz gestraft, A. nun bittet für sich und sie, und sagt: mögen wir doch nicht sein wie ein Todtes, an dem, wenn es aus dem Mutterschosse hervorkommt, die Hälfte seines Fleisches verzehrt ist. Diese alte LA. נהי bezeugt nicht blos die Trad., sondern auch der Syrer, und nicht minder die starken

*) Ueber לשמצה בקמיהם vgl. unten.

Umschreibungen der andern Uebers. Sich Aaron, den Hohenpriester, mit dem Aussatze, wenn er auch nicht selbst damit behaftet war, in Verbindung zu denken, die höchste Heiligkeit mit der schimpflichsten Unreinheit, war so widerlich, dass man das Ganze auf Miriam beschränkte; allein dann hat der Satz seinen wahren Sinn eingebüsst. A. nämlich bittet, sie, er und Miriam, möchten nicht zusammen einem todten Kinde gleichen, dessen Hälfte, also hier Mir., verzehrt sei; wird Mir. allein mit einem todten Kinde verglichen, so ist nicht ihre Hälfte, sondern sie ist ganz verzehrt. A. fasst die Strafe auf als sie beide treffend, wenn sie auch blos an Mir. sichtbar war, und er bittet für beide, wie er es bereits in V. 11 thut; wird blos Mir. als das todte Kind bezeichnet, dann bleibt er ganz unbetheiligt. Dies soll er eben nach der späteren Anschauung; denn von den Frommen soll, wie wir es oben in dem thalm. Satze als Grundsatz aufgestellt fanden, nichts Schimpfliches ausgesagt werden.

## Drittes Capitel.

## Schamgefühl und Anstand.

Die classische Stelle der Mischnah und Thossefta Megillah Ende, welche uns bisher zum Leitfaden gedient hat, belehrt uns noch ferner über eine Rücksicht, welche zur Umwandelung in der Uebersetzung, aber auch zu Aenderungen des Textes Veranlassung gegeben, und welche wir hier noch eingehend besprechen müssen. Die erstere sagt: המכנה בעריות משתקין אותו, „wer in den über Blutschande handelnden Stellen umschreibt, den heisst man schweigen.“ Die letztere behandelt nicht ganz denselben Gegenstand, aber ähnliche: כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותן לשבח כגון אשה תארש ואיש אחר ישגלנה כל מקום שכתוב ישגלנה קורין אותו ישכבנה כגון בשחין מצרים ובעפולים כל מקום שכתוב בעפולים קורין אותו בטחורים וכגון ורובע הקב דביונים בחמשה כסף לאכול את צואתם ולשתות את מימי רגליהם וישימם למוצאות עד היום רבי יהושע בן קרחה אומר וישימם למוצאות קורין אותו ככתבו מפני שהוא גנאי של עבודה זרה „Alle Stellen, in denen

[redacted]

und die Schöpfung für bedenklich hielt (oben S. 343 ff), so war auch das Besprechen der Stellen über Blutschande selbst im kleinsten Kreise verpönt (M. Chagiga 2, 1: אין דורשין בעריות בשלשה), und Dies veranlasste auch die Uebersetzer die Stellen bis zur Unkenntlichkeit zu umschreiben, und eben Dies verwirft unsere Mischnahstelle. Dies besagen auch die zum Theile entstellten und daher missverstandenen Worte der Gemaren. Die j. G. bemerkt: המכנה בעריו' בערייתא דאבוי ובערייתא דאימיה, die b. G.: תני רב יוסף קלון אביו וקלון אמו. Die beiden Gemaren nämlich beziehen sich auf die in ihren Gegenden üblichen Thargume und die in dieselben aufgenommenen oder dort versuchten Umschreibungen. Dem paläst. Th. ist der Ausdruck ערוה an sich nicht anstössig, עריתא, welches es dafür setzt, entspricht vollkommen dem hebr. Ausdruck, und bedeutet demnach nicht blos „die Schamtheile", sondern überhaupt Schmach, es gebraucht ihn daher auch gleich dem Texte von der „Blösse des Landes" 1 Mos. 42, 9 und 12; das Wort ist ihm demnach auch nicht obscön, wenn es mit גלה und ראה construirt wird, sobald es nur nicht in blutschänderischem Sinne angewendet wird. Von Ham, der die Blösse seines Vaters sieht, 1 Mos. 9, 22, wie von Sem und Japheth, die sie bedecken, oder 2 Mos. 28, 42, wo die Rede ist von den Priestern, die die Scham bedecken sollen, scheut das Th. diesen Ausdruck nicht, und ebenso bei dem Verbote, auf Stufen zum Altare zu schreiten, damit „die Scham nicht entblösst werde," 2 Mos. 20, 22. Anders jedoch verfährt es in den Stellen des Levit., wo der Ausdruck von der Blutschande gebraucht wird; hier umschreibt es ihn durchgehends mit בזי עריתא, „die Scham verachten, verächtlich behandeln," gerade wie das (babyl.) Tharg. Richt. 19, 2 זנה, buhlen, weil Dies ihm vom Kebsweibe, als einer nicht ehelich Verbundenen, zu stark schien, mit בסר, das im bab. Th. gewöhnlich für das hebr. בזה steht, wiedergiebt*). Diese Uebertragung nun, welche den blutschänderischen Umgang

*) Auch die 70 haben offenbar gleichfalls mit Absicht ἐπορεύθη mit Anklang an πορνεύω und es dennoch vermeidend.

ganz verwischt, tadelt eben die j. G., damit den Tadel der Mischnah erklärend, indem st. בעריתא zu lesen ist: בוי ערייתא ראבוי ובוי ער' דאימיה. In einer andern Weise gestaltete es sich im babyl. Thargum. Von diesem wird der Ausdruck עריתא blos im wörtlichen, fleischlichen Sinne genommen; wo es im Urtexte bildlich gebraucht wird, wie 1 Mos. 42, 9 und 12, erklärt es ihn mit ברקא, gerade wie das j. Th. Klgl. 1, 8, bedient sich aber seiner, wo er wörtlich aufzufassen ist, ohne dass von ehebrecherischen Handlungen die Rede ist, wie 1 Mos. 9, 22 und 2 Mos. 20, 22. 28, 42. Anstössig jedoch wird er ihm, wenn von fleischlichen Sünden die Rede ist, und hier muss nothwendig das Wort עריתא selbst, das für diesen Dialekt keine bildliche Auffassung zulässt, vermieden werden. Wirklich finden wir im Propheten-Thargum dann durchgehends קלנא oder גרתתא; die einzige Ausnahme bildet die wörtliche Uebers. Ezech. 22, 10: ערית אבא גליאו ביך, indem das Tharg. wohl mit Willen den Gedanken an Unzucht hier beseitigen und nur, wie bei Ham, eine unehrerbietige Handlung gegen den Vater hervorheben will*). Dasselbe Verfahren schlug man nun auch bei den gesetzlichen Stellen des Levit. ein, dass man קְלָלָה, *s!. constr.* von קלנא, für ערות setzte; diese Umschreibung führt daher Joseph, der sich an der Schlussredaction unseres onkelosischen Thargums lebhaft betheiligte, zur Erklärung des in der M. ausgesprochenen Tadels an, und sie ist wirklich aus unserm Th. verdrängt worden. Dasselbe Verfahren finden wir von dem griech. Uebersetzer angewendet; die 70 zum Pentateuch vermeiden mit entschiedener Absichtlichkeit den vollkommen entsprechenden Ausdruck *αἰσχύνη*, in 1 Mos. 9, 22 und 23 gebrauchen sie den allgemeinen Ausdruck *γύμνωσις*, Nacktheit — während Aqu. und Sym. wörtlich *ἀσχημοσύνη* setzen —, das. 42, 9 und 12 lösen sie das Bild auf durch *τὰ ἴχνη*, sonst setzen sie in Exod. und Levit., dessgleichen Klgl. den milderen Ausdruck *ἀσχημοσύνη*

---

*) Micha 1, 11 lesen wir גלן עריא ערטילאן ברתין für עריה בשת; hier ist sicher ג' ע' ein späterer Zusatz.

Schande, Schmach (dem tharg. קלנא entsprechend). Nicht also in den Propheten, welche weniger zur öffentlichen Vorlesung dienten; hier heisst es regelmässig *αἰσχύνη*, und nur in Stellen, wo nicht vom Entblössen, sondern vom Bedecken der Scham die Rede ist, also nichts Obscönes gesagt werden soll, wie Ezech. 16, 8. Hosea 2, 11 (9) haben sie *ἀσχημοσύνη*, und sie zeigen durch diesen Wechsel in den Ausdrücken recht deutlich die Absichtlichkeit, mit der sie dabei zu Werke gegangen sind. Der Syrer endlich hat den Ausdruck עריא in seiner Sprache nur für nackt im Allgemeinen und gebraucht ihn nur zur Uebers. von עֶרְוָה an drei Stellen des Ezech.*), für ערוה aber hat er, wo dasselbe nicht zu urgiren ist, wie in der Genes., Umschreibungen, hingegen sowohl in Exod. und Lev. als auch in den Propheten פורסיא, ein Wort, das doch eigentlich blos Entblössung im Allgemeinen bedeutet, wenn auch mit dem Nebenbegriffe des Schimpflichen.

Aehnliche mildernde Uebertragungen finden wir noch sonst. Für במבשיו 5 Mos. 25, 11 liest der Sam. בבשרו, die 70 übersetzen *δίδυμοι*, Zwillinge, Hoden (während Aqu. *αἰσχύνη* hat), der Syr. hat חנא, Schooss, die Thargume mildern es durch den Zusatz von בית, nämlich בית בהתתא, und Th. j. II hat gar בית קיטמי, was wohl קיטני zu lesen ist, die Uebers. von נֶגֶב. So ist auch חֵיק, wo es obscön klingt, ganz besonders von den spätern Tharg. umschrieben. Die Worte 1 M. 16, 5 נתתי שפחתי בחיקך übersetzen 70, Syr. (עובא), j. Th. I wörtlich, hingegen j. Th. II: יהבית יתה לך לאנתו und Onk.: יהבית אמתי לך; אשת חיק und איש ח 5 Mos. 13, 6 (7). 28, 54. 56 geben 70 und j. Th. I wörtlich wieder, hingegen j. Th. II איתת (גבר) טליותא .דמכא עמך, Syr. und Onk. gar קימא, als wollten sie es mit חק identificiren. Dasselbe Wort wendet das Tharg. zu den Propheten an oder das milde חנא oder gar blos לות, während es der Syrer gewöhnlich wörtlich übersetzt.

---

*) 16, 6. 22. 23, 29, während es 16, 39 ausgefallen ist. Cast. und Mich. übergehn diese Bed. des Wortes und ebenso das entsprechende עור im Ethpeel, welches wir in der Peschito Hab. 3, 8 lesen.

Allein diese Rücksicht auf die Decenz greift viel tiefer ein und hat in einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Bibelstellen Aenderungen veranlasst, welche das Obscöne entweder ganz verdecken oder doch mildern sollten. Das Wort ערוה selbst hat man mit נָעָה vertauscht. Wenn Ezechiel in seiner, von tiefster sittlicher Entrüstung getragenen, an Erbitterung streifenden Strafrede gegen Jerusalem, zum Schlusse die Umkehr Israel's neben der Sodom's verkündigt und selbst in seiner Wiederaufnahme seiner Demüthigung gedenken muss, dass es nicht besser sei als Sodom: so spricht er auch (16, 37) von der Selbstüberhebung Israel's, bevor seine Blösse aufgedeckt war, בטרם תגלה עֶרְוָתֵךְ, allein man setzte dafür רעתך. Was hier auch in unsern T. eindrang, ward anderswo gleichfalls versucht, wich aber der späteren Sorgfalt um Wiederherstellung der ursprünglichen LA., und so übersetzen die 70 das. V. 37 die Worte וגליתי ערותך mit *ἀποκαλύψω τὰς κακίας σου*, also רעתך. Soweit geht unser T. selten, das Wort gänzlich zu beseitigen, wohl aber ändert er die Construction, um wenigstens die Härte des Ausdruckes in etwas abzuschwächen, und dazu genügte meistens eine leichte Aenderung, namentlich der Aussprache, d. h. der Vocalisation. Dazu forderten besonders Stellen auf, die nicht blos gegen die Decenz verstossen, sondern die freche Geilheit schildern, in denen nämlich nicht blos vom Entblösstwerden der Scham durch Andere, sondern sogar von der Selbstentblössung die Rede ist, von jener frevelntlichen Selbstzerstörung alles sittlichen Gefühles, der gemeinsten Selbstentwürdigung. Und wird Dies gar in der Anrede gesagt, so musste es der Versammlung, welcher die Stelle vorgelesen wurde, als die schneidendste Anklage gegen sie selbst klingen. Diesen Misston musste man in etwas besänftigen. Wenn z. B. der jüngere Jesaias die tiefe Entwürdigung Babels darstellen will, so kann er Dies nicht schärfer zeichnen, als indem er es als gemeine Dirne vorführt, die durch Selbstenthüllen ihrer Reize zum buhlerischen Umgange auffordert. „Nimm die Mühle, sagt er 47, 2, mahle Mehl, enthülle deinen Schleier, entblösse das Gesäss, enthülle die Lende, überschreite Ströme.“ Schon

diese Worte sind stark genug. Das Mahlen fassen wir in seiner ganzen sittlichen Erniedrigung, wenn wir uns der Verwünschung Hiob's (31, 10) erinnern: so möge einem Andern mahlen mein Weib, und über ihm sich krümmen Andere, ein Ausspruch, der den 70 so scharf klang, dass sie statt des Mahlens setzen: gefallen, *ἀρέσαι* (Vulg. schroff: *scrotum fit*), und die letzte Hälfte ganz umschreiben: *τὰ δὲ νηπιά μου ταπεινωθείη*, und der Syr. gar: vielmehr mahlte meine Frau für Andere und buck an fremdem Orte! שָׁגַל ist das verhärtete, erweiterte שׁוּל und vielleicht absichtliche Correctur dafür. שׁוּל nämlich hängt zusammen mit שׁסל, wovon das mischnaitische שְׁסוּלֵי מֵעִים oder שִׁסּוּלֵי מֵעִים (Niddah 9, 8. Thoss. Jebam. c. 10 [b. das. 80 b] Bar. Schab. 90 b), auch beim Syr. u. Th.: der herabhangende Mutterschoss. Diesem entspricht שׁוּל oder im Dual שׁוּלַיִם, das nur bei dem Priestergewande Meïl von dessen herabhangendem Theile gebraucht wird (2 Mos. 28 und 39), sonst aber durchgehends von dem weiblichen Schamtheile (Jer. 13, 22. 26. Klgl. 1, 9. Nahum 3, 5) oder von dem Gesässe überhaupt, *nates* (Jes. 6, 1). Davon abgeleitet ist die Bed. in der Mischnah: Untertheil des Gefässes, gleichsam worauf es sitzt. In der ursprünglichen Bedeutung kommt hier das ähnliche שׁבל vor. In gleichem Sinne fährt nun der Prophet V. 3 fort: „Enthülle deine Scham, zeige deine Schmach," denselben Gedanken der Selbstentwürdigung weiter ausführend, also: גְּלִי (תגלי) עֶרְוָתֵךְ גַּם הֵרָאִי (תראי) חֶרְפָתֵךְ. Diesen starken und Allen verständlichen Ausdruck änderte man jedoch in das Pass. um: תִּגָּלֶה und תֵּרָאֶה, was wir dem Schriftsteller selbst nicht beimessen können, der nimmermehr seinen Spott von der tiefsten sittlichen Selbsterniedrigung zur blossen Beschämung abgeschwächt hätte, wohl aber dem späteren Zartgefühle, welches die bekannten Ausdrücke milderte, während es die früheren minder bekannten ungeändert liess. Auch Ezechiel stellt in dem schon mehrfach besprochenen Cap. 16 Jerusalem sowohl wegen der dort im buchstäblichen Sinne vorgekommenen fleischlichen Sünden als auch wegen des feigen Buhlens mit dem Auslande und dessen Göttern unter dem Bilde einer Dirne von liederlichster und unverschäm-

tester Frechheit dar, als ein Weib, das tiefer gesunken als andere Buhlerinnen, indem es sich Liebhaber erkauft, Geschenke giebt und nicht empfängt, nachbuhlt, ohne dass ihm nachgebuhlt werde, und nun fährt er V. 35 ff fort: „Drum, Buhlerin, höre das Wort Gottes! Weil du entblössest deine Mündung und enthüllest deine Scham in deiner Unzucht allen deinen Liebhabern und allem Abscheu deiner Greuel etc., drum sammle ich etc.“ So schrieb sicher Ezechiel: יען הָשְׁפַּךְ נחשתך וְתִגָּלֶה ערותך בתזנותיך אֶל מאהביך וְאֶ֜ל כל גלולי תועבותיך. Die zweite Person des Verb. hat auch der Syrer bei beiden, bei dem ersteren auch die 70 und Tharg. (jedoch nicht bei Kimchi) und die Bed.: entblössen für das erstere wiederum das Tharg., sowie auch für נחשתך dasselbe setzt: deine Scham, ראגליאת (ראתג׳) בהתתיך. Diese harten Ausdrücke mildern jedoch die Uebersetzer wie nicht minder unser T., der daraus macht וְתִתְגַּלֵּי עַל, und עַל. Dadurch wird auch die Bed. von נְחֹשֶׁת unkenntlich gemacht. Hier wie 24, 11 heisst es der offene untere Theil; der Stamm des Wortes findet sich noch im Arab. mit punctirtem Ha, und davon in der Mischnah נחשת, die Oeffnung am Untertheile eines Gefässes, so נחושתו של תנור, die Oeffnung am untern Theile tragbarer Oefen, welche dann auf ein Gestell befestigt werden, Khelim 8, 3. 9, 1. 3 (vgl. Simson zu den beiden letzten St.), ferner מפני שנחושתה מחממתה. Schabb. 41 a, vgl. Raschi das. Daher nennt die j. G. Meg. 1, 9 auch so die Fleischseite des Pergaments, als an der Höhlung befindlich, und ihr Ausspruch: כותב על הקלף במקום נחושתו entspricht dem in b. Schabb. 79 b und Menach. 32 b.: קלף במקום בשר, vgl. Sof. 1, 4. Daher nun die Bed.: der geöffnete Mutterschoss an beiden Orten des Ezech., und daher auch der Eigenname der Mutter des Jojakhin נְחֻשְׁתָּא, 2 Kön. 24, 8, das als Appellativum unserm „Frauenzimmer“ entspricht*), und daher auch der Name, welchen

*) So bedeutet רַבְקָה eig. ein junges Mädchen, als Fem. des sam. רבק, ein Jüngling, entsprechend dem mischn. und tharg. רַבָּק, ein unverheiratheter junger Mann, wovon noch bei Acha in Scheelthoth N. 41

Hiskia der ehedem verehrten ehernen Schlange zur Beschimpfung gegeben: נְחֻשְׁתָּן, 2 Kön. 18, 4, welcher doppelsinnig einerseits an „die eherne Schlange," andererseits aber an die „Scham" erinnert. Diese Bedeutung des Wortes aber verhüllte man, wie es scheint, zuerst absichtlich und vergass sie später fast ganz, so dass alle Uebersetzer im Ezech. nur an „Erz" denken, und nur das Tharg. daran festhält sowohl 16, 36 als auch 24, 11, wo in seiner Umschreibung: die „Pforten" ihrer Städte, seine richtige Erkenntniss des Wortes durchleuchtet (vgl. Kimchi)*).

Wie wir hier einem Worte allmälig die Bed. der *pudenda* entziehen sehn, so finden wir Dies auch bei andern Wörtern. מִשְׁבָּר und מַשְׁבֵּר, 2 Kön. 19, 3. Jes. 37, 3. Hos. 13, 13, bedeutet offenbar: Durchbruch, der beim Gebären sich öffnende Mutterschoss; die Uebers. jedoch umschreiben Dies, 70 und Syr. setzen dafür: Geburtswehen, und das Tharg. fasst es als „Gebärstuhl," was bei ihm das entsprechende מתברא bedeutet wie משבר in der Mischnah Arachin 1, 4. Khelim 23, 4, so dass das Wort seinem ursprünglichen obscönen Sinne ganz entzogen wird. Derselben Scheu begegnen wir bei den Uebers. Jes. 66, 9: werde Ich's bis zum Durchbruche (אַשְׁבִּיר)! aber nicht zur Geburt kommen lassen? Das übersetzen 70, Syr., Th. in einer den Satz ganz unkenntlich machenden Weise, und nur Symm. nähert sich dem wörtlichen Sinne. — Aehnlich erging es dem Worte אֲגַנִּים, das ausser den Höhlungen der Töpferscheibe auch bedeutet: die beiden Ränder der Scheide, des Muttermundes, 2 Mos. 1, 16. Des Wortes in dieser Bed. bedient sich noch die Mech. zu 2 Mos. 15, 15: המים מכין אותם על מקום

---

מרוקתא — fälschlich gedruckt מר —, eine Jungfrau, und danu Eigenname der Rebekka.

*) Sämmtl. griech. Uebers. haben 2 Kön. 18, 4 Neesthan oder Naasth., und ebenso die 70 das. 24, 8, wo die andern griech. Uebers. uns nicht aufbewahrt sind. Es ist demnach zu vermuthen, dass unser Wort ursprünglich נַחֲשֶׁת, daher mit einem Ansatze נחשתך u. dgl. gelautet und man später, um es mit der Bed. von Erz zu combiniren, auch dessen Punctation erst angenommen habe.

האבנים, die Wasser schlugen sie (die Aegypter) auf die Schamtheile, die Uebers. aber umschreiben sämmtlich, um das Wort nicht zu gebrauchen, und so ward allmälig auch dessen Bed. vergessen*). — Noch ein anderes Wort in diesem Sinne scheint Umdeutung und Correctur erfahren zu haben. Haben wir Wörter, welche „Erz" und „Steine" bedeuten, auf die Scham übertragen gefunden, so ist ein anderes vom irdenen Gefässe, Scherbe, entlehnt. Bei der Schilderung des Strafgerichts über Jerusalem sagt Ezech. 23, 34: Trinke ihn (den Becher deiner Schwester Samaria) und schlürfe ihn aus, deine Scheiben zertrümmere und deine Brüste reisse aus, ומצית ואת חרשיך תגרמי ושדיך תבתקי. Die 70 umschreiben gewaltsam: *καὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς τουμηνίας αὐτῆς* (ומצות ואת חדשיה) *ἀποστρέψω*, und die zwei letzten Worte fehlen, der Syr.: und dein Haar wirst du ausraufen, wo in der Umschr. doch die zweite Pers. geblieben ist, allein Sym. (in syr. Hex.) übereinstimmend mit unserm Texte חרשיה, eine Correctur, welche das Selbstzerstören der eignen Scham mildern will.

Kehren wir wieder zur Stelle Ezech. 16, 36 zurück, so sehen wir, dass dem Anstosse, welchen die Selbstentblössung darbot, besonders wenn diese in der Form der Anrede, also gewissermaassen an die versammelte Gemeinde gerichtet, ausgesprochen wird, abgeholfen werden sollte. Wo dieses schmachvolle Gebahren nicht in der zweiten Person ausgedrückt wird, nimmt unser T. wie Uebersetzer keinen Anstoss daran, z. B. ותגל את ערותה, Ezech. 23, 18, was auch die 70 wörtlich übersetzen, wohl aber verwandelt es das Tharg. wiederum in das Pass.: ואתגליאת בהרתה ואתחזי ק. — Wenn Ezech. Cap. 22 die Greuel der Blutstadt ildert, so rechnet er vieles Harte auf, was sie in ihr ge- an, und darunter auch (V. 10): die Blösse des Vaters ben sie in dir aufgedeckt, ערות אב גלו לך, wie es alle ebersetzer wiedergeben; dieses widernatürliche Verbrechen

*) Vgl. die Bemerkungen Rettig's in Theol. Stud. und Kritik. 1834 S. 81 ff. Jedoch will derselbe mit Unrecht auch dem mischn. משבר und dem tharg. מתברא die bibl. Bed. beilegen.

klang zu hart, und man änderte wenigstens in den Sing. גִּלָּה, als wäre blos von einem Einzelnen irgend einmal eine solche Unthat begangen worden*).

Allein auch an einem Orte, und zwar des Pentateuchs, fand man den Ausdruck גלה ערוה in der Anrede anstössig, obgleich derselbe dort nicht in blutschänderischem Sinne gebraucht wird, sondern blos einem Heiligthume gegenüber eine Nudität bezeichnet. 2 Mos. 20, 22 (23) nämlich lesen wir: Und du sollst nicht hinaufsteigen auf Stufen auf meinen Altar, damit du ihm nicht entblössest deine Scham. So, תִּגָּלֶה, übersetzen die 70, ἀποκαλύψῃς, und עלי liest der Sam. In Verbindung mit dem Altare erschien auch Dies zu hart, und während die 70 ihr milderndes ἀσχημοσύνη haben, ändern sie dennoch עָלָיו, damit nicht vom Entblössen der Schande gegen den Altar, sondern auf demselben die Rede ist. Die sam. Uebersetzer deuten den ganzen Satz um und nehmen Alles bildlich; nicht vom Emporsteigen auf Stufen ist nach ihrer Uebers. die Rede, sondern vom Hintreten zum Altare mit schlechten Gedanken, so dass das Entblössen der Scham nur im moralischen Sinne gemeint sein kann, und ihnen folgen in dieser Auffassung die alten Karaiten, so ben-Suta bei Aben Esra, vgl. Juda Hadassi in Eschkhol ha-Khofer c. 227 Buchst. ו ff *fol.* 87 bc. Unsere Punctation hingegen wandelt die Stelle mit den übrigen Uebersetzern in das Passivum um und liest תִּגָּלֶה neben עלי, was Vulg. zurücklässt. — Weit schärfer scheint in einer andern Stelle eingegriffen zu sein. 4 Mos. 25, 6 wird nämlich von dem Israeliten berichtet, welcher vor den Augen des Volkes Unzucht getrieben mit einer Midianiterin. Allein wie seltsam wird Dies in unserm T. ausgedrückt, wie seltsam in den Uebers. wiedergegeben! Nach unserm T. heisst es: Und siehe, ein Mann von den Söhnen Israel's kam und brachte nahe seinen Brüdern die Midianiterin vor den Augen Mosis und vor den Augen der ganzen Gemeinde

*) Ueber die Sinnesänderung, welche das Tharg. hier beabsichtigt, ist bereits oben S. 388 gesprochen.

der Söhne Israel's. Was soll Dies heissen: er brachte sie seinen Brüdern nahe, während das Wesentliche fehlt? Die 70 haben: er brachte seinen Bruder nahe der Midian.! Syr. und Vulg. drücken den Sinn aus, welchen der Zusammenhang verlangt, aber nicht unserm T. entsprechend; jener: er kam und nahte seinen Brüdern und kam zur Midian., letztere: er trat hinein in Gegenwart seiner Brüder zu der Midian. Buhlerin. Die Vermuthung empfiehlt sich daher, es habe ursprünglich geheissen: בא בְּקֶרֶב אחיו אל המד׳, er kam in Mitten seiner Brüder zur Mid.; dafür setzten umschreibend die 70: וַיִּקְרֵב, was sinnlos ist, sich aber doch erhielt, nur dass es weiter corrigirt wurde, so dass der Syr. liest: בא (וַיִּקְרב אל אחיו) אל המ׳, unser T. endlich: וַיִּקְרֵב אל אחיו אֶת המ׳.

Einen das Schamgefühl verletzenden Eindruck machten die Wörter שָׁדַיִם und דַּדַּיִם (oder wohl דַּדַּיִם), besonders wenn sie mit unzüchtigen Betastungen verbunden werden, und wiederum vorzüglich, wenn diese Aeusserung in der Anrede gebraucht wird. Hindert nun auch der Ausdruck מעכו שדיהן, Ezech. 23, 3 in der dritten Person nicht, so verletzte wohl לְמָעֵךְ שדי נעוריך, das. V. 21, was zwar Syrer und Vulg. wiedergeben, aber schon 70 und Tharg. mit unserm T. in das ganz sinnlose לְמַעַן umwandeln*). Nimmt ja ein unbekannter griech. Uebers. sogar an dem Ausdrucke: „und was die Brüste, dass ich sauge?“ Hiob 3, 12, Anstoss und verwandelt שדים in שֹׁד, Unglück! Dasselbe geschieht von unserm T., wo שַׁד in bildlichem Sinne für „Ueberfluss“ steht, das Bild aber meist in seiner sinnlichen Darstellung durch ינק und מצץ weiter ausgeführt wird, wie Jes. 16, 4. 60, 16. 66, 11. Hiob 24, 9; an einigen dieser Stellen wird es auch von Uebers. und rabb. Erklärern als „Mutterbrust“ genommen, von andern jedoch wird es

*) Es scheint sogar, dass man versucht hat, das שדי selbst umzuwandeln; es ist wenigstens unzweifelhaft, dass es, nach der sicher alten, richtigen LA. des Aruch כרף 2 und שדר 3, in Niddah 48b mit אשתדור (wie richtig in A. כרף, in שדר fehlt das Resch mit Unrecht) erklärt wird, man hat daher שדר gelesen, freilich ohne Sinn, jedoch blos in der Absicht, das שדי zu beseitigen. Auch ist in Nid. מצרים ohne Mem gedruckt (vgl. folg. S.).

verkannt oder umschrieben, was Syr. und Vulg. sagar mit מֵץ Jes. 16, 4 thun, das sie mit Spreu מֹץ wiedergeben, während unser T. überall שֹׁד liest, wofür die Bed. Ueberfluss erst erdacht ist*).

Einen noch weit peinlicheren Eindruck machte die Erwähnung der דַּד, *papilla, capitu'um mammae.* Man liess zwar in Ezech. 23, 3 und 8 den harten Ausdruck: עשו דדי בתוליהן (בתוליה), da er in dem ganzen Zusammenhange unsittlicher Handlungen nicht zu umgehn war und hier wieder in der dritten Person gesprochen wird, während dennoch 70 und Syr. mildern, das Tharg. gänzlich umschreibt; unerträglich war es jedoch, in der Anrede das. V. 21 zu sagen: בְּעַשּׂוֹת מצרים דדיך, was 70, Syr. und Vulg. wieder nach ihrer Weise wie in den vorigen Versen wiedergeben, was aber unser T. umgestaltet in בְּעשות מִמצרים, verhüllend und gewissermassen passivisch, gerade wie auch das. V. 25 die Phrase וְעִשּׂוּ אותך בחמה, die der Syr. übersetzt und welche einen schönen Gegensatz zu dem liebkosenden Drucke enthält, in das matte וְעָשׂוּ umgewandelt wird, eine Milderung, die auch sonst vorgenommen worden zu sein scheint**). Ausser diesem Capitel jedoch, wo das prägnant sinnliche Bild im Texte eine Verwischung des Wortes nicht zulässt, strich man in alter Zeit überall das דַּדִּים und bildete ein ganz neues, unmotivirtes Wort דֹּדִים, dem man ganz unberechtigt die allg. Bed. „Liebkosungen" beilegte. Die spätere Zeit suchte zwar wieder zu der ursprünglichen LA. zurückzukehren und sie drang an einer Stelle durch, doch nicht bei andern, an welchen blos leise Spuren auf die

---

*) Das Tharg. giebt das Wort an den meisten Stellen wieder mit בזתא, das einen Doppelsinn in sich schliesst; es bedeutet nämlich im Aram.: die Brust, vgl. Buxt. ביז, Cast. unter בז, der kein Beleg dafür anführt, während es sich in *B. H. chr.* 127 Z. 10 findet, aber auch: die Beute, wofür es weit gewöhnlicher im Tharg. und Syrischen ist. Hier scheint nun das Wort, welches für שֵׁד sonst nicht gebraucht wird, mit Absicht gewählt zu sein, um eine andere Deutung neben der wirklichen möglich zu machen.

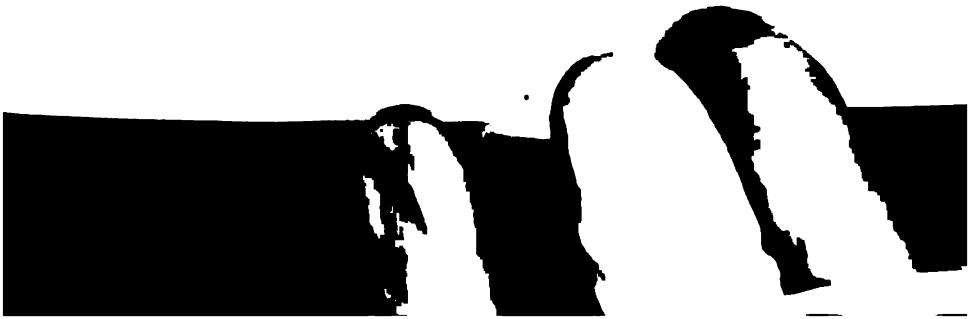
**) So Ezech. 22, 7, vgl. Th.; Zefan. 3, 19, wo מְעַשֶּׂה st. עשה zu lesen ist, vgl. Tharg. und Vulg.

richtige Aussprache hindeuten. Ausser den bereits besprochenen Stellen des Ezech. ist nämlich נְדִים zu lesen in den Sprüchen 5, 19. 7, 18; Ezechiel 16, 8. 23, 17. und dem Hohenliede 1, 2. 4. 4, 10. 7, 12. In Sprüchen und Ezech. umschreiben die 70 durch *φιλίαι (ἰδία)* und *καταλύοντες*, in HL. hingegen, einem Buche, das durchweg seinen sinnlichen Charakter nicht verleugnet, übersetzen sie wörtlich *μαστοί*. Dies war es auch, was die alte Zeit veranlasste, dem HL. neben dem zweifelnden Koheleth den Charakter eines heiligen Buches zu entziehen und desshalb auszusagen, es verunreinige nicht die Hände (vgl. oben S. 146), und die Halachah berichtet, es habe sich der Streit darüber lange fortgesponnen, bis man sich endlich zu Gunsten dieser Bücher entschieden habe. Weit bestimmter tritt **Akiba** zum Schutze des HL. auf, indem er nicht blos seine Alles überragende Heiligkeit behauptet, sondern selbst die Thatsache, dass seine Anerkennung früher bestritten gewesen, in Abrede stellt, eine Thatsache, welche alle andern Zeitgenossen unumwunden eingestehn (Jadajim 3, 5). Akiba's Worte aber lauten: חס ושלום לא נחלקו אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים. שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל. שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים. „Bewahre, dass je Einer in Israel der abweichenden Meinung gewesen sei, vom HL. auszusagen, es verunreinige nicht die Hände; ist ja die ganze Weltzeit nicht so würdig wie der Tag, da das HL. Israel gegeben worden, denn alle Schriften sind ein Heiligthum, das HL. aber ein Allerheiligstes!“ Desshalb spricht sich auch **Akiba** in Thoss. Sanh. c. 12 Ende*) aus: המנעגע קולו בשיר השירים בבית המשתה ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא „Wer bei Gelagen das HL. singend recitirt und so zum gewöhnlichen Liede macht, der hat keinen Anil am zukünftigen Leben.“ Und mit vollkommener Klart sprechen sich darüber die Aboth Nathan's c. 1 aus: בראשונה היו אומרי משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו שהם היו אונ משלות ואינן מן הכתובים ועמדו וגנזו אותם עד שבאו אנשי כנסת הג ופירשו א „Anfangs sagte man, Sprüche, HL. und Koheleth

*) In b. Sanh. 101a wird dasselbe, aber anonym, angeführt.

seien „apokryph", enthielten blos Dichtungen, gehörten demnach nicht zu den heiligen Schriften, und man vergrub sie, bis die Männer der grossen Synagoge kamen und sie deuteten", und nun werden die anstössigen Stellen angeführt, welche einer Deutung bedurften, und zwar Spr. 7, 7 bis 20, HL. 7, 12 und 13, Koh. 11, 9*). Es sind hiermit gerade in Sprüchen und HL. die obenerwähnten Stellen, in welchen die „Daddim" vorkommen, als anstössig und der Deutung bedürftig bezeichnet. Freilich datiren die Aboth Nathan's, nach Art späterer Schriften, die Thatsache von der Rehabilitation der Bücher in zu frühe Zeit; der geschichtliche Gang ist vielmehr in folgender Weise aufzufassen. Diese Bücher standen wegen ihrer indecenten Stellen in geringerer Achtung, mit den anstössigen Stellen selbst nahm man einzelne mildernde Aenderungen vor, wie wir deren schon mehre kennen gelernt, und Dies geschah auch in Beziehung auf דַּדִּים, das דודים gelesen wurde. Später aber gab man den Stellen, namentlich in HL. und Sprüchen, symbolische Erklärungen; dadurch erhoben sich die ganzen Bücher zu höherer Bedeutung, die einzelnen obscön klingenden Stellen verloren ihr Verletzendes, da die Ausdrücke blos bildlich gebraucht waren, und man unternahm es auch wieder zur ursprünglichen Aussprache דַּדִּים zurückzukehren. Wenn nun aber auch der Werth der Bücher und deren symbolische Deutung anerkannt wurde, so blieb man dennoch später meistens bei der einmal recipirten verhüllenden Aussprache. Daher sehn wir Aquila, Symm. und Theodotion in den Sprüchen zu der Uebers. *τίτθοι*, Aquila (nach der ersten Rec.) Ezech. 16, 8 zu *μασθοί* zurückkehren, so wie auch der Hebr. bei Theodoret das. liest: *διαφθενσθῆναι*, was sonst für עֲשָׂה דַדִים gesetzt wird, nicht minder Hieronymus (und Vulg.) in Sprüchen, Ezech. 23, 17 und im HL. *ubera* und *mammae*. Auch der Syr. übersetzt wörtlich HL. 4, 10. 7, 12 mit תּוּלִין; doch

*) Darauf folgt noch als nachhinkender Zusatz HL. 7, 11, was wohl früher zu den Stellen des HL. hin gehört, als eine andere LA., die schon mit diesem V. beginnt.



umgeht er anderswo diesen sinnlichen Ausdruck und lässt ihn entweder ganz zurück wie Ezech. 23, 17 oder umschreibt ihn mit „Liebe“ wie Spr. 7, 18. HL. 1, 2. 4 oder wie in Ezech. 16, 8 mit עזררתא, was ohne Zweifel „Windel“ bedeutet und hierher aus V. 4 genommen ist*). Dasselbe Verfahren schlägt das Thargum ein, das an allen Orten mit „Liebe“ umschreibt, was es aber auch z. B. Ezech. 23, 21 thut, wo unser T. das דַּדִּים beibehalten hat. Noch weiter gehen Syr. und Th. gerade bei einer Stelle, bei welcher unser T. der ursprünglichen LA. treu geblieben ist. Für דַּדֶּיהָ יְרַוְּךָ nämlich setzt jener אוֹרֹחתה ילף, dieses הונא אלף, also wohl mit Umänderung beider Wörter in דְּרָכֶיהָ יֹרוּךָ, uud von dieser Aenderung des letzteren Wortes handelt auch offenbar die Verschiedenheit, welche von Madinchaë und Maarbaë aufbewahrt ist und die nur fehlerhaft in unsern Ausgaben dahin angegeben wird, jene hätten als Khethib gehabt ירויך und gelesen ירוך, diese aber geschrieben und gelesen יוריוך. Das soll wohl nichts Anderes bedeuten, als die Unsicherheit, ob יְרַוּוּךָ oder ob יוֹרוּךָ zu lesen sei, wonach dann auch freilich das vorausgehende Wort sich richten müsste, und auch unsere defect. Schreibung des ירוך beweist, dass Einige das Wav nicht auch als hörbaren Consonant, sondern lediglich als Lesemutter des Vocals betrachtet wissen wollten. Hier jedoch gerade hat unser T. die ursprüngliche Lesung beibehalten, weil hier von dem rechtmässigen Jugendweibe die Rede ist und bei ihm der Ausdruck: ihre Daddim mögen dich tränken, nichts Unsittliches enthält. Hingegen ändert derselbe 7, 18 die Aufforderung des buhlerischen Weibes: wohlan, wir wollen uns tränken mit Daddim, in Dodim, ebenso die Zeit der Daddim, d. h. der Mannbarkeit, Ezech. 16, 8, dessgleichen das. 23, 17, wo gesagt wird, die Söhne Babel's seien zu Oholibah (Juda) gekommen zum Lager der Daddim, d. h.

---

*) עזררתא ist gleich עזרורא, für das die Bed. „Windel“ gesichert ist (vgl. noch *B. H. carmina XIII*, 1 *ed. Lengerke*, *partic.* 2. *p.* 4); die Bed. „mannbare Jungfrau,“ welche jenem Cast. giebt, ist blos aus dem Hebr. errathen.

jenen unzüchtigen Liebkosungen, während er, wie b
bemerkt, das עשה דרים, um nicht gewaltsam zu verfa
lassen musste; in den Stellen des HL. jedoch, wo meis
dem köstlichen Geschmacke der Daddim, welcher der
Weines übertreffe, die Rede ist, also dieselbe gestei
Sinnlichkeit, die in Spr. und Ezech. in anderer Weise
gedrückt ist, bezeichnet wird, ändert er wieder das Da
in Dodim. Denn nicht blos HL 4, 10 ist zwei Male
st. דֹדֶיךָ und 7, 13 דֹדַי st. דֹדִי zu lesen, sondern auch
und 4 דֹדֶיךָ für דָּדֶיךָ und demgemäss auch V. 3 שְׁמָנֶיךָ
שְׁמָנֶיךָ. Die Worte nämlich: „denn besser sind deine
dim als Wein, dem Geruche sind deine Oele gut . . .
wollen preisen deine Daddim mehr als Wein," führt
Geliebte an als Worte des liebkosenden Königs; um
den Sinn gänzlich zu verwischen, ist das Suffix gar in
männliche Geschlecht umgestaltet worden, was 4, 10,
die Anrede an die Braut zu unzweideutig ist, nicht ang
Für das Schwanken der Alten in dieser Stelle, wo
ältere Richtung die Umänderung vertritt, die jüngere
gegen zu der ursprünglichen LA. zurückkehren will —
aber, wie bereits entwickelt, dennoch nicht in unsern
eingedrungen ist —, bietet uns einen höchst interessa
Beleg eine im Thalmud aufbewahrte Mittheilung, die a
wie mehre derartige von uns besprochene Traditionen,
ter durchaus verkannt wurde. In Mischnah Abodah sa
2, 5 lesen wir folgende Discussion zwischen Josua (b. C
nanjah), dem Vertreter der jüngern Richtung, und Ism
dem an der älteren Festhaltenden, welche auch Th
Parah c. 9 (vgl. Simson zu das. 10, 1), Schir ha-Schi
rabba und Jalkut z. St. wiederholt wird: לו ישמעאל אחי
אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דדיך אמר לו כי טובים
אמר לו אין הדבר כן שהרי חבירו מלמד עליו לריח שמניך טובים (*
„Josua fragte den Ismael: wie liesest du, mein Bru
Ismael, HL. 1, 2: דֹדֶיךָ oder דָּדֶיךָ? antwortete Ism
Nicht also, entgegnete Josua, das (in V. 3) darauf folge

---

*) Die Lesemütter, welche dem דדיך in unsern Ausgaben versc
den beigegeben sind, sind irrig nach der falschen Auffassung der St.

שמעך beweist für die entgegenstehende Aussprache.“ Josua findet nämlich, dass das hier Zusammenstehende gerade so aufzufassen sei wie 4, 10, wo gleichfalls beide Ausdrücke an das Mädchen gerichtet sind. Das ist es auch, was die j. Gem. z. Stelle meint, wenn sie hieran die Lehre knüpft, „es gebe Dinge, bei denen man den Mund zusammendrücke,“ d. h. die man nicht nach ihrem gewöhnlichen Wortlaute öffentlich ausspreche, oder Moses habe angedeutet, „es seien ihm Dinge gesagt worden, die er auch Israel sage, andere wieder, die er nur für sich ausspreche,“ oder „wenn die Schüler klein seien, da müsse man vor ihnen Worte der Lehre verbergen, wenn sie aber gross geworden, da könne man ihnen deren Geheimnisse enthüllen,“ oder „man dürfe sich in die Worte der Lehre nur in Gegenwart Untadliger versenken.“ Die j. G. knüpft hier offenbar an irgend Etwas an, von dem sie wusste, dass es geheim gehalten werde aus Furcht vor Missbrauch; wie kommt Dies aber hierher, wenn es sich, wie man bisher glaubte, um weiter Nichts handelte als um den Zweifel, ob das Suffix masc. oder fem. sei? Ganz anders aber ist es, wenn hier über die Umwandelung eines Wortes gesprochen wird, dessen wahre Aussprache und Deutung man der Masse entzogen wissen und nur Eingeweihten mittheilen wollte. Schon die b. G. jedoch 35a scheint den richtigen Sinn der Mischnah nicht mehr erkannt zu haben, sonst hätte sie die Frage nicht aufwerfen können, warum Josua gerade über diesen Vers gefragt habe (מ״ש האי קרא דשיילי׳), da es sich doch hier gerade um eine Stelle handelt, die eine verschiedene Lesung und Auffassung erfahren hat, und wenn sie dann die Lehre der j. G. anknüpft, dass man seine Lippen zusammendrücken müsse, so giebt sie diesem Satze eine durchaus verwirrende Deutung*). — Genug, das richtige

*) Auch die j. G. hat früher die Frage, warum Josua nicht von andern Versen gesprochen, bei denen die Wortverbindung zweifelhaft ist; die b. G. stellt jedoch die Frage allgemein, und so ist dieselbe ganz unpassend. Im Jalkut, der die Worte der b. G. reproducirt, heisst es am Anfange: ונעייניה להאי קרא דשיילי׳ פשטיה דקרא במאי כתיב, was weit

Verständniss dieser Stelle zeigt uns, dass Ismael die Lesung יְדִיד festhielt, Josua aber die richtige Aussprache דּוֹדִים nachwies, man dann aber dennoch sich scheute, dieselbe der allgemeinen Kenntnissnahme zu übergeben, vielmehr bei jener für den öffentlichen Gebrauch verblieb und diese nur den Eingeweihteren offenbarte, bis sie dann ganz vergessen ward*). Dennoch ist auch selbst in unserer Punctation eine leise Andeutung für die richtige Aussprache noch erhalten. Ueberall nämlich, wo die ursprüngliche LA. דֹדִים nur in דּוֹדִים verhüllend umgewandelt ist, da steht doch das Wort defective, während an den Orten, wo dieses die ursprüngliche Aussprache ist und die Bed. hat: Freunde, da steht immer דּוֹדִים plene, und nur an einigen Stellen, wo דּוֹד die Bed. Oheim hat, kommt es auch defect. vor. Die Massorah bezeugt diesen Unterschied ausdrücklich. Vier Male nämlich kommt nach unserer Punctation דּוֹדִים im *st. absol.* vor, und zwar die drei umgewandelten Stellen Ezech. 16, 8. 23, 17 und Spr. 7, 18, dann aber nochmals in der Bed.: Freunde HL. 5, 1; diese Zahl giebt die Mass. zu jeder dieser Stellen an, so auch die Mass. finalis, aber noch mit der Bemerkung, drei Male stehe es def., ein Mal plene, und endlich zählt die grosse Mass. zu Spr. 7, 18 die vier Stellen auf, nur mit der falschen Bemerkung: קרמא מלי (was sich auf Ezech. 16, 8 beziehen würde gegen alle unsere Ausgaben) statt בתרא מלי, was eben HL. 5, 1 ist**).

---

richtiger ist als die LA. in unserer Gem., aber dennoch kein besseres Verständniss verräth. — Ein Midrasch jedoch, den Jalkut noch anführt, scheint noch eine Erinnerung an die richtige LA. zu bewahren; er lautet: כי טובים דויך מיין זה הלמד תורה בילדותו כרכתיב את מי יורה דעה וגומר גמולי מחלב עתיקי משרים.

*) Sicher hatte jedoch noch Saadias eine ähnliche Tradition darüber, denn die Erkl., die uns A. E. von ihm überliefert: הוא הריר שתרת הלשון mit Bezugnahme auf Spr. 7, 18 beweist, dass er wusste, es handle sich hier um unzüchtige Aufsaugung, wenn er auch nicht das ganz Richtige angiebt.

**) Nach Pinner liest *cod.* Odessa 916 Ezech. 23, 17 plene, wiederum fehlerhaft oder absichtlich die Verhüllung bekräftigend.

Ebenso kommt דדי ausser der umgewandelten Stelle HL. 7, 12, nochmals vor und zwar als Eigenname 1 Chr. 27, 4, wiederum aber plene דודי, ein Unterschied, den die kleine Massorah ausdrücklich bezeugt.

Wir haben hier demnach ein vollständig entwickeltes System erkannt, das früher mit aller Entschiedenheit durchgeführt wurde, dem man dann aber, wo es zu weit ging, steuerte, ohne jedoch eine grosse Anzahl von kleinen Umgestaltungen und Umdeutungen gänzlich zu beseitigen. Früher war man sich bewusst, dass man hier eine Aenderung vorgenommen und tradirte mündlich die wahre Aussprache und Bedeutung denen, die man dafür reif hielt, bei denen man einen Nachtheil durch diese richtige Erkenntniss nicht fürchtete; allmälig aber verfestigte sich das geschriebene Wort, und die mündliche Anleitung schwand, so dass wir nun erst durch aufbewahrte leise Andeutungen und durch combinirende Vermuthung wieder die ursprüngliche Gestalt und die geschichtliche Umwandlung des Textes uns aufsuchen mussten. Bei der vollen Beleuchtung, welche durch die bisherigen Erörterungen dem befolgten System zu Theil geworden, ist es überflüssig, die zahlreichen Stellen noch aufzusuchen, bei denen die Uebersetzer in ähnlicher Weise verhüllten oder umschrieben. Nur noch Einzelnes möge zur weiteren Bestätigung erwähnt werden, worin unser T. Spuren der Aenderung enthält oder doch früher Versuche zu Aenderungen gemacht worden sind.

Noch einen Ausdruck für die weiblichen Schamtheile finden wir einmal Jes. 3, 17 in: וּפָתָהֵן יערה; die Uebersetzer umschreiben ihn sämmtlich, so dass auch manche Erklärer durch sie irre geführt wurden. Die Dialekte geben diese Bedeutung entschieden an die Hand. פְּתָא bei *B. H. chr.* 358, 18 heisst: der behaarte Theil von Lippe und Kinn, wofür Cast. unter פתא die Formen פִּיתָא und פָּתָא anführt, während ein anderes Beispiel für פתא von Mich. unter פתת nachgetragen wird, das er jedoch nicht richtig aufzufassen weiss. Dies auf die weibliche Scham übertragen bedeutet nach Cast. das. פאתתא, gerade wie in der Mischn. die Umschreibung: זקן התחתון, und so übersetzt das Tharg. die

Worte דלתי בעדי Hiob 3, 10 mit פאתי דלתי*). Dass man jedoch auch unsern T. etwas unkenntlich zu machen bemüht war, darauf scheint die von der Randmass. überlieferte Bemerkung hinzuweisen, dass die Punctation des Wortes zwischen Madinchaë und Maarbaë streitig gewesen, nämlich ob das Pe mit Pathach oder Kamez zu lesen sei. — Auch andere sinnliche Liebkosungen, ähnlich denen der Daddim, verwischt unser T. HL. 7, 10 heisst es von dem Gaumen der Geliebten, er sei wie der gute Wein, „er beträufelt meine Lippen und meine Zähne“ שְׂפָתַי וְשִׁנַּי, wie es 70, Aqu. und Syrer wiedergeben; daraus macht unser T. das unverständliche שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים! — So haben auch Uebers., theilweise auch unser T., Bedenken noch gegen manchen Ausdruck in den Versen, welche dem besprochenen Spr. 5, 19 vorangehn. In V. 16 war der Ausspruch: es strömen deine Quellen nach Aussen, durch die Strassen die Wasserströme, auffallend, da es im folg. V. heisst: sie seien dein allein, und Fremden Nichts mit dir, wie auch die Gem. Thaan. 7a Dies als Widerspruch hervorhebt; 70 und Aqu. schieben daher an den Anfang von V. 16 ein μή ein, und die Strassen heissen ihnen: deine Strassen. Anders V. 18. Dort hiess es: es sei dein Quell deine Grube, בּוֹרֵךְ, und erfreue dich am Weibe deiner Jugend. Der Ausdruck „Grube“ für die eigne Frau, der in V. 15 nicht anstössig war, indem dort an dem Bilde vollkommen fest gehalten wurde, verletzte hier, weil im parallelen Gliede einfach steht „das Weib deiner Jugend.“ Die 70 lösen daher das Bild auf und setzen dafür σοὶ ἰδία, alle anderen Uebers. verwandeln es hingegen mit unserem T. in בְּרִיךְ, das hier ganz unzutreffend ist. — Jes. 23, 15 ff wird verkündet, dass Tyrus wie eine vergessene Buhlerin umherziehend und singend die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen bemüht sein werde, es werde dann auch wieder zu seinem Buhlerlohne zurückkehren, aber dieser werde dann nicht mehr zum Aufhäufen,

*) Die LA. in dem Cod. der hies. Maria-Magd.-Biblioth. v. J. 1238: פְּרָתִי וְלָסְתִי scheint auch Verhüllung zu sein.

sondern zu heiligen Zwecken bestimmt werden. Das Ganze ist allerdings blos ein Bild für seine Gelüste, durch weitausgedehnte Handelsgeschäfte die Völker auszubeuten und sich zu bereichern; dennoch hinderte die Uebersetzer die Verkündigung, dass es wieder zu seinem Buhlerlohne zurückkehren und dieser als Heiligthum verwendet werden solle, so sehr, dass 70 und Th. in V. 17 לאתננה übersetzen mit: zu seinem früheren Zustande, als stünde לְאֵיתָנָהּ*), die andern Uebers. aber hier wie alle für ואתננה V. 18 einfach „Lohn, Erwerb" setzen und das Prägnante des Wortes, den Erwerb durch Buhlerei, zurücklassen. Sicher ist auch die Eigenthümlichkeit, dass in V. 17 unser Text dem He sein Mappik entzieht (was in V. 18, wo das Wort neben סחרה steht, nicht geschehen kann, vgl. Mass. fin. im Buchst. He und Minch. Schai), gleichfalls ein Versuch, das Wort etwas unkenntlich zu machen. — Interessant ist endlich ein Beispiel, wie weit die zarte Scheu gieng, die geheimen Vorgänge nicht zu besprechen. Wenn Noomi, ihre Schwiegertöchter von der Begleitung abmahnend, sie darauf hinweist, dass sie ja keine Söhne mehr habe, die sie ihnen zu Männern geben könne, zu alt sei, um mehr Söhne zu bekommen, fährt sie dann fort: und selbst wenn ich spräche: ich habe Hoffnung, und ich würde die Nacht einem Manne und ich gebäre Söhne, wollt ihr auf sie warten etc.?" Dieses naive Wort „und ich würde die Nacht einem Manne", stört fast sämmtliche Uebersetzer, 70 und Syr. lassen הלילה ganz unübersetzt, Aquila's *βέβηλος* (dem wohl der Zusatz in einigen Ausgg. der 70: *λελυκκωμένη* entsprechen soll) giebt eine Umwandlung in הָלִילָה! Dieselbe Scheu verbot den 70 die Worte Hiob 3, 3 „und die Nacht, da man sprach, ein Knäblein ist empfangen worden" wörtlich zu übersetzen, und הרה wird ihnen zu dem mischn. הֲרֵי = הִנֵּה, *ἰδού*, und auch das Tharg. umschreibt**).

---

**) Ueber dieses Wort vgl. im Excurse über das jerus. Th. unter 2 Mos. 14, 27.

*) מלאכא די ממנא על ליליא, die Worte עיבור ו fehlen mit Recht im genannten Cod.

II. Während die Mischnah in dem bisher besprochenen Satze die zur gänzlichen Verkennung des Sinnes führenden Umdeutungen verwirft, bespricht sie jedoch nicht die blossen Milderungen; hingegen trägt die Thosseftha dieselben in der bereits mitgetheilten Stelle nach. Es ist nicht anzunehmen, dass die Mischnah auch diese verwerfe; sie würde sich in diesem Falle gleichfalls gegen sie ausgesprochen haben, auch finden wir keine Spur von einem Bemühen, das ursprüngliche Wort in seiner vollen Nacktheit wiederzugeben. Vielmehr hält es die M. blos für nöthig, die Ausschreitungen zu bekämpfen, übergeht aber die maassvollen und daher zu duldenden Milderungen; nur dürfte sich vielleicht die bestimmte Umwandlung erst später fixirt haben. Die Thoss. führt nun eine Reihe von Wörtern auf, welche man zwar im Texte beliess, statt deren man aber andere las von ähnlichem, doch milderem Sinne. Das erste Beispiel schliesst sich den bisher besprochenen Umgestaltungen an. Für das Wort שגל wird sowohl 5 Mos. 28, 30, der von der Thoss. angef. St., als auch Jes. 13, 16. Jer. 3, 2. Zach. 14, 2 שכב gesetzt, und sämmtliche Uebersetzungen stimmen in diese Milderung, so dass die 70 sogar in Pent. und Jes. noch stärker verhüllend sagen: ein anderer Mann wird die Frau „haben," und der Sam. das ursprüngliche Wort ganz streicht und die neue LA. adoptirt. Er geht auch darin noch weiter, dass er die nunmehr sprachrichtige Construction wählt: יִשְׁגַּב עִמָּהּ, während das יִשְׁכְּבֶנָּה unseres T. sowie die Nifalform in Jes. und Zach. und das Pual in Jer. der Bed. von שכב widersprechen. Dieses ist nämlich intransitiv, אֶת, mit dem es zuweilen verbunden wird, ist nicht die den Accus. anzeigende Partikel, sondern entspricht dem עִם, mit, und wo את mit Suffixen gesetzt wird, hat wohl unsere Punctation, theils durch die in Rede stehenden mildernden Keri's, theils durch den späteren Sprachgebrauch verleitet, אִתָּהּ und אִתָּהּ vocalisirt, während es אֶתָּהּ und אֶתָּהּ heissen müsste. Den klarsten Beweis dafür, dass שכב blos liegen, nicht beschlafen bedeutet, bietet 1 Mos. 19, 34, wo שכב את von dem Weibe gesagt wird. Die Form mit Suffixen sowie Nifal und Pual

passt daher blos für שָׁגַל, und lediglich um nicht weiter zu ändern, übertrug man dieselben dem Sprachgebrauche zuwider auf שכב *). Dass das Hptw. שָׁגַל in Ps., Neh. und Daniel nicht geändert wurde, beweist, dass das Nomen keinen so übeln Klang hatte, während die Uebers. in den Ps. (45, 10) sehr stark umdeuten.

Das zweise Wort, welches ein vollständig anderes Keri erhielt, ist עפלים, und zwar finden wir Dies im Texte ausser 5 Mos. 28, 27 noch 1 Sam. 5, 6. 9. 12. 6, 4. 5, während 2 Sam. 6, 11. 17 — nach dem Zeugnisse der Mass. — auch im Texte die Formen von טחרים stehn, welches Wort an den früheren Stellen blos als Keri gilt. Es ist nicht wohl anzunehmen, dass der Schriftsteller selbst, nachdem er sich früher immer des Wortes עפלים bedient, mit einem Male in demselben Berichte ein anderes Wort gewählt habe, vielmehr ist es wahrscheinlicher, dass an diesen beiden Orten die neue LA., das Keri, die ältere ganz verdrängt habe, so dass sie selbst nicht mehr als Khetib erscheint. Ein solches Ueberwiegen des Keri gerade an den beiden letzten Stellen kann rein zufällig sein, es mag aber auch — wie schon Norzi nach einer andern Richtung hin andeutet — gerade hier das Khethib gestrichen worden sein, weil man den anstössigen Ausdruck nicht in Verbindung mit der Gotteslade und als ein Gott darzubringendes Opfer stehn lassen wollte. Für עפלים nun haben sämmtliche griech. Uebersetzer die Bed.: After, und es scheint ziemlich sicher, dass sie im Deuter. בעפלים ohne Wav am Anfange gelesen haben, so dass der Sinn ist: Gott schlage dich mit ägyptischem Aussatze am After. Die nackte Nennung dieses Theiles war es eben, die so anstössig war, dass man dafür einen andern Ausdruck wählte,

*) Dies erkennt schon richtig A. E. in Jessod mora c. 10 Anf.: דרכי האדם ארבעה . . שבת ולכת ומשכב וקימה וכלם פעלים עומדים ו
יקשה עליך ישכבנה כי הטעם ישכב אתה כמו לא יגורך רע וחכמינו בל
התלמוד הפרישו בין שוכב לנשכב ובדרך המקרא שניהם שוכבים והשע
שכבתי אמש את א. In der Ausg. von Creizenach (Fft. a. M. 1840)
utsch S. 104.

welcher eine Krankheit an diesem Theile im Aram. bezeichnet, nämlich טחרים. טחר heisst nämlich im Syr. (vgl. Gesenius *de Bar-Ali et Bar. Bahlul II, p.* 16f.) an Stuhldrang leiden, und ebenso kommt dies Wort in Schabb. 82a vor, wie richtig Aruch und wahrsch. auch Raschi las, während unsere Ausg. die erleichternde LA. ליטרה haben; auch das Tharg. hat ausser an den angef. Bibelstellen noch Ps. 78, 66 dieses Wort, indem es die St.: „er schlug seine Feinde rückwärts," überträgt: er schlug sie mit „Techorin" an ihrem Hintertheile, wie auch nach einigen LA. der 70: τὰ ὀπίσω τῆς ἕδρας.

Der Stamm חרה bedeutet im Aram. und Arab.: seine Nothdurft verrichten, davon heisst nun חֲרִי und חֲרִיוֹן der Mist, und מַחֲרָאוֹת, der dazu bestimmte Ort. Auch dieses Wort störte in seiner Nacktheit, besonders 2 Kön. 6, 25, wo der Mist als wirkliche für Geld erkaufte Esswaare bezeichnet wird, so dass die Uebers. das חריונים in zwei Wörter trennen, חֲרֵי יוֹנִים, und es mit Taubenmist übersetzen, worin ihnen die Erklärer folgen, während offenbar von Menschenmist die Rede ist und wir hier die nicht seltene Peilon-Form vor uns haben. Das Keri geht an dieser Stelle noch weiter und verwischt es ganz, indem es רביונים liest, was die ganz andere Bed.: welke Blätter hat, wie im Arab. und Rabb., eine Bed., die auch in רבאך, 5 Mos. 33, 25 von den Alten richtig erkannt wird*). In 2 Kön. 18, 27 und Par., wo es blosse Drohung ist, sind Uebersetzer und Keri nicht so ängstlich; jene lassen es, wenn auch einige einen milderen Ausdruck wählen, und auch dieses schlägt das letztere Verfahren ein, und das. 10, 27 wollen Einige sogar das ursprüngliche Wort gelesen wissen, weil es den Schimpf des Götzen um so schärfer ausdrücke — eine dogmatische

---

*) So auch der Spruch in Sifre, wie er richtiger zu 5 Mos. 11, 14 als z. St. angeführt wird: שתהא א"י מליאה דגן ותירוש ויצהר וכל הארצות דובאות למלאות אותה כסף וזהב „Palästina wird voll von Getreide, Most und Oel sein, alle Länder aber welk, damit sie es mit Silber und Gold anfüllen (d. h. von ihm kaufen) müssen." Bei Jalkut, der das Wort missverstanden, die falsche Correctur באות.

Absichtlichkeit, welche jedoch dem Anstandsgefühle weichen musste. — Ebenso verhält es sich mit עֵין, Urin, das seinem Stw. nach sowohl im Thalm. als auch im Syr. (ען) vorkommt und in Keri mit einem spätern Worte vertauscht wird, und ebenso, wie schon Simonis bemerkt, ist deshalb das öfter vorkommende Part. משתין, welches als Hithpael מִשְׁתַּעֵן zu lesen ist, von den Punctatoren in das Hifil eines erdachten Stammes שתן umgewandelt worden, der in den Dialekten durchaus keine Analogieen hat und nur im Spätrabb. (nicht im Thalm.*) seine Schösslinge getrieben hat.

Wir haben bisher fast nur Beispiele kennen gelernt, in welchen dem ursprünglichen Texte noch eine neue LA. zugesellt wurde, die den harten Ausdruck milderte, ohne den Sinn zu verwischen. Allein die Rücksicht auf den Anstand griff noch weiter ein, so dass sie die ursprüngliche Bezeichnung unkenntlich machte und den Sinn daher gänzlich verwischte, und zwar war selbst der Ausdruck צֹאָה, welcher doch milder erschien als חֳרִי und daher statt seiner 2 Kön. 18, 27 und Jes. gelesen wurde, anderswo doch noch zu nackt — wie er bereits 2 Kön. 6, 25 vermieden wurde —, so dass auch er sich einer Aenderung unterwerfen musste. In der Anrede, d. h. mit dem Suff. 2. P., welche geradezu als an das zuhörende Volk gerichtet lautete, wurde daher der Ausdruck 5 Mos. 23, 14: du sollst bedecken צֹאָתֶךָ, verwandelt in צוֹאָתֶךָ, als sei es ein von יצא abgeleitetes Wort, wie Aquila übersetzt τὸ ἐξελθόν σου, während die 70 τὴν ἀσχημοσύνην σου, umgekehrt die 70 Spr. 30, 12, wo bei uns מִצֹּאָתָם in 3. P. nicht geändert ist, ἐξοδος übersetzen, Andere hingegen ῥυπός. Wenn Ezech. 4, 12 das Wort mit andern, die es noch verschärfen, verbindet: בגללי צאת האדם, so ändert die Punct. es wieder in צֶאֱת, und offenbar sind ebendas. 47, 3. 8. 11 die Formen בְּצֵאתָו, הימה המוצאים Umgestaltungen aus צֹאָה, wie der Syr. in V. 8 richtig von den מיא סריא spricht. Auch das. 26, 18 sind die Inseln im Meere über-

*) Nur die Form השתן ohne Jod als Imperativ wie Niddah 13a kann nicht Hithp. sein.

rascht מִצֹּאֶתֵךְ, was 70 und Syr. umschreiben,
„von deinem Ausgange," wie unser T. und mit
und Tharg. umgestalten. — Auch Jes. 30, 22
streue sie wie Wasser (כְּמֵי) der Schmerzbeha
struirenden), Koth (צֹא) sage zu ihm, wie di
übersetzen, unser T. jedoch mit andern Uebe
es um in כמו und צא. — Mit demselben, nur e
geschriebenen Worte schmäht auch Hosea 5,
Götzendienst: es will's, es geht nach dem Unra
ausser dem Tharg. alle Uebersetzer ziemlich
geben, Vulg. *sordes*, Hier. *Aegyptiarum sordium s*
und Syr. umschreibend τὰ μάταια, סריקתא, Nic
rend unser T. das unverständliche צו bietet. A
andern Stelle ist diese Aenderung vorgenomm
den ganzen Sinn des Propheten entstellt. Je
Cap. 28 die Trunkenheit Efraim's und drückt
daran mit den Worten aus V. 8: denn alle Tisc
Auswurf, Unrath (קִיא צֹאָה), ohne dass ein (reine
Und in V. 10 führt er es weiter aus: denn Un
rath, Unrath zu Unrath, Auswurf zu Auswurf,
Auswurf, hier etwas, dort etwas, und in V. 1
er, den trunkenen, selbstsichern Spöttern sei
Gottes zu solchem Unrathe u. s. w. geworden.
קו oder קִי, übersetzen Syrer und Theodotion
Versen, während die 70, welche in diesem ganzen
umschreiben, die Trunkenen (שִׁכּוֹרֵי) Efraim's V
zu dessen Tagelöhnern (שְׂכִירֵי) machen, V. 8 b
kenntlichkeit entstellen, auch hier צו durch θλί
umschreiben, קו durch Hoffnung übersetzen,
Tharg. צו לא צַו קַו לא קַו wiedergeben und unsere
Hier. und Vulg. in anders unverständlicher Wei
Text überliefert. Zu allen diesen Abirrungen
fachen Sinne, der doch damals noch nicht verg
da ihn Syr. und Theod. noch kannten, hat nur
vor diesen beiden Wörtern geführt, welche in i
Schreibart V. 8 nicht so leicht beseitigt werde
und daher, nachdem sie von den 70 weginterpret
später wieder zu ihrem Rechte gelangten, hinge

kürzen Form durch
ständnisse entrückt

Denn nicht b
seinen Derivaten
Uebersetzer umsc
durch Vocalwechs
und 20, 22, wo
nicht ausspeien v
haben die 70 da
Onk. רוקן, entlee
mit פלט, und Je
In Habakuk 2,
rede. Indem d
geisselt und ih
dem, der zu tr
Grimm, auch
Blössen, sättig
trinke auch d
sich gegen d
aus Schmach
וְקִי קלון, wie I
sie aus dem
den andern
ist und in

---

*) Hierhe
Für לשמצה
zwar in zwei
εἰς ὄνομα ῥύ
Syr. und Th
בקמיהם ist
auf eine Co
muthen.

**) So
was Norzi

***) D
Th., und
wird es
was Hitzi

diese Anrede zu umgehn. — Wie aber in der besprochenen Stelle Jes. 28, 10 und 13 קוֹ neben צוֹ durch Vocalwechsel umgewandelt wird, so finden wir es auch bei demselben Propheten in seiner Beschreibung der Chaldäer, die er 18, 2. 7 ein Volk des Auswurfs und des Schmutzes, קוֹ קוֹ ומבוסה, nennt, und wiederum übersetzt nur der Syr. richtig: דמשכר, das im Trunke sich besudelt, während alle andern Uebers. mit unserm T. קוֹ sinnlos in der Bed. harren wiedergeben und vielleicht nur das Tharg. mit אגיסא umschreibt*). Wir erkennen hier nun auch genauer zwei dem קאה synonyme Wörter. Das eine ist das hier dabeistehende בוּם, welches gleichfalls bedeutet: nach übermässigem Genusse auswerfen und damit sich beschmutzen, vgl. bes. Spr. 27, 7: eine satte Person wirft (selbst) Honigseim aus, חבוּם, daher auch von dem Blutschmutze, welcher das neugeborne Kind bedeckt, Ezech. 16, 6. 22, und von der geronnenen Blutlache der Leiche, Jes. 14, 19, woher auch das mischnaitische תְּבוּסָה (רם), das der Leiche entquellende Blut, Nasir 9, 3. Oholoth 2, 2. 3, 5. 16, 3. 5. Bar. Niddah 71 a. Das andere Wort ist das vom Syr. Jes. 18, 2 und 7 für קוֹ קוֹ gesetzte שכר, welches auch sonst bei ihm bedeutet: aus Uebersättigung auswerfen, mit seinem Auswurfe sich besudeln, vgl. Wb., ferner *B. H. chr.* 479, 2. 519, 3 und *B. H. gramm. c.* 1. *v.* 279 *(ed. Bertheau p.* 31). Allein auch im Hebr. hat es diese Bed. und steht daher parallel dem קיא in Jes. 19, 14. Jer. 25, 27. 48, 26, dem בוּם Jes. 63, 6, und ist dort zu lesen und zu übersetzen: und ich werde auswerfen (ואבוּם) die Völker in meinem Zorne, sie ausspeien (וְאַשְׁבְּרֵם) in meinem Grimme. Und hier wie an andern Orten mildern die Uebers. und unser T. den Ausdruck. Während mehre בוּם überhaupt mit „zertreten“ wiedergeben, ist hier שָׁבַר, welches ganz sprachrichtig mit dem Acc. des Gegenstandes, von dem man übersättigt ist, construirt wird (vgl. Jes. 49, 26), weil von Gott gebraucht, besonders anstössig. Die 70 lassen

*) Hierher gehört auch קִי, das Jes. 3, 24 nach Salomon Hanau's ingeniöser Conjectur für כִּי zu lesen ist.

es deshalb ganz zurück, die babyl. Codd. lesen, wie wir es in Cod. Odessa finden und Tharg. es wiedergiebt: ואשברים mit Beth, ich zerschmettre sie, während unser T. in Uebereinstimmung mit Symm., Theod., Hier. und Vulg. das Piel setzt וְאַשְׁכְּרִם, ich werde sie trunken machen. Die hier blos von den babyl. Codd. versuchte Aenderung ist an einer andern Stelle fast durchgehends eingedrungen. Jes. 14, 24 f heisst es: Es schwur Gott . . . sowie ich beschlossen, soll es bestehn, auszuspeien (לְשָׁכֵר) Aschur in meinem Lande, und auf meinen Bergen werd' ich ihn auswerfen (אֲשִׁמֶנּוּ). Während die 70 umschreiben, übersetzen Syr., Hier., Tharg. nach unserm T., welcher Khaf in Beth verwandelt, לשבר. Wiederum gehn die Uebers. weiter als unser T. Während dieser den Ausdruck blos bei Gott anstössig findet und beseitigt, dulden die 70 auch nicht von dem Propheten, dass er als ein שָׁנוֹר bezeichnet werde Jer. 23, 9, machen daraus שָׁכוֹר, die Trunkenen Efraim's werden ihnen, wie schon bemerkt, Jes. 28, 1. 3 zu Tagelöhnern, der Syr. aber giebt, nach der ihm eigenthümlichen Art, in seiner Uebers. anklingende Wörter und setzt רוא mit Daleth für רוא, so in der besprochenen St. Jes. 63, 6, Jer. 48, 26. Nah. 3, 11, vgl. Bernstein in syr. Studien (Ztschr. d. d. m. Ges. III, 395)*). — Auf die Spitze getrieben finden wir endlich die Scheu vor der Trunkenheit in dem Versuche, uns selbst den Spruch: und Wein, der erfreut das Herz des Menschen, Ps. 104, 15 umzugestalten, das יְשַׂמַּח nämlich in יְשַׂמַּח umzuwandeln, wie es die Gem. Joma 76 b. Sanh. 70 a und mehre Codd. bei Norzi als Khethib neben der ursprünglichen LA.

---

*) Efrem las Jer. 48, 26 noch רווה mit Resch und erklärt es durch רווה mit Daleth, so dass zu vermuthen wäre, die LA. mit Daleth sei überall blos spätere Correctur. — Zu dem bisher Besprochenen dürfte auch verglichen werden Jes. 7, 20; hier finden wir nach einer LA. bei 70 und Aqu. *μεμεθυσμένῳ* und beim Syr. רויא, was also השכירה mit Schin wäre, aber andere griech. LA. bieten *μεμισθωμένῳ*, was auch die andern Uebers. haben und unserm השכירה mit Sin entspricht, während Efrem im Syrer entsprechend dem Tharg. liest חריפא, was offenbar blos Umschreibung ist oder etwa gar השבירה mit Beth ausdrücken soll.

als Keri haben, so dass daraus würde: und Wein, der verwirrt das Herz!

Noch andere Wörter bieten den Uebersetzern ihrer wörtlichen Bedeutung nach, Anstoss. Dahin gehört רֶמֶשׂ, Strassenkoth, das die 70 zwar, wenn es von Isebel 2 Kön. 9, 37, und von andern Völkern, Jer. 25, 33. Ps. 83, 11 gebraucht wird, wörtlich übersetzen, hingegen in seiner Anwendung auf Israel Jer. 8, 2. 9, 21. 16, 4 mit *παράδειγμα* wiedergeben, als wollten sie es mit dem Stamme רמה combiniren, und dasselbe thun sie mit dem chald. תַּדְמִין, das sie, wie es scheint, fälschlich mit רמן in Verbindung bringen. Ganz ebenso übersetzen sie רָאִי, in Pausa רֹאי, Nah. 3, 6, welches offenbar wie in Mischnah und Tharg. (neben der Form רעי) Koth bedeutet, wovon auch מוראה Zef. 3, 1 und ראוה, Ezech. 28, 17; dennoch wird es an allen diesen Stellen von sämmtl. Uebers. weggedeutet.

Bei einem Worte jedoch finden wir durchgreifende Aenderungen und Aenderungsversuche, die wir nicht erwarten würden, wenn nicht die Zeugnisse in grösserer Anzahl es unumstösslich bestätigten, und die wir begreifen, wenn wir uns in die alte Anschauungsweise versetzen. בָּלָה nämlich heisst von Kleidern: zerrieben, löcherig sein, in Stücke zerfallen, dasselbe angewandt auf den menschlichen Körper, bot den Alten ein so hässliches widriges Bild dar, dass sie es mildern oder ganz umändern. Während daher die 70 dasselbe sonst mit *καταρρίβω* wiedergeben, behält nur Aquila Ps. 32, 3 das Wort bei, die 70 hingegen setzen dafür dort wie Klgl. 3, 4. Hiob 13, 28 *παλαιόω*, alt werden. Damit sich noch nicht begnügend, ändern sie anderswo die Worte vollständig. Wenn Ezechiel 23, 43 von Israel spricht als von „einer durch Buhlerei Zerriebenen“ לַבָּלָה נאפים, so machen die 70 daraus: לֹא בָאֲלָה, *οὐκ ἐν τούτοις*, und erst Theodotion (in der syr. Hex.) berichtigt mit *παλαιόω*, während der Syr. bei der Uebers. der 70 bleibt, nur das „nicht“ zurücklässt und das Tharg. in seiner Weise umschreibt. Wenn Sarah von sich aussagt 1 Mos. 18, 12: „nachdem ich zerrieben bin, ward mir (wieder) Glätte (des Fleisches),“ so lesen sie אחרי בָּלֹתִי היתה לי עֶדְנָה, nachdem mir nicht

geworden bis hierher, *οὔπω μέν μοι γέγονε ἕως τοῦ νῦν*, während Aquila die wörtliche Uebers. giebt *καταπαβῆναι* (was dennoch auch bei ihm Einige in *καταβῆναι* geändert haben, vgl. Schleussn. *καταβαίνω*), Symm. übereinstimmend mit den Tharg., durch *παλαιόω* mildert; ihrer Correctur entsprechend, lesen die 70 mit dem Sam. V. 36 וקנתו st. וקנתה, da von dem Alter der Sarah nicht die Rede ist. Dass hier kein Missverständniss von Seiten der 70 vorliegt, beweist ebenso das übereinstimmende richtige Verständniss aller andern Uebers. wie die sinnlose Erklärung einer Stelle, die ihrer natürlichen Bedeutung nach wenig Schwierigkeiten bietet und durch den Zusammenhang ganz klar ist. Allein auch die paläst. Tradition bestätigt ausdrücklich, dass in diesem V. von den „70 Aeltesten" für „Ptolemäus" eine Aenderung vorgenommen worden; nur stellt sie blos den Anfang des V. hin zu dessen Bezeichnung, ohne weiter die eigentliche Aenderung, die man der mündlichen Erörterung überliess, ausdrücklich anzugeben, während an einer Stelle dennoch auch die Aenderung der Art bezeichnet wird, als hätten die 70 die Worte אחרי bis ערנה ganz zurückgelassen, d. h. sie ihrem wahren Sinne nach unterdrückt. Erst später als man die an sich gleichgültige Aenderung nicht mehr kannte und blos den Anfang des V. angeführt fand, glaubte man, die Aenderung müsse in diesem Theile desselben gewesen sein und schrieb בקרוביה für בקרבה, was sich bei den 70 nicht so findet und wofür auch gar keine Veranlassung angegeben werden kann*). Ja, es scheint sogar, dass selbst die Palästiner in den Worten Gottes, die Sarah's Rede in V. 13 wiederholen, das ואני זקנתי nicht als einen andern

*) So בקרוביה ist nämlich bei uns Mechiltha zu 2 Mos. 12, 40. j. Meg. 1, 9. b. das. 9a gedruckt, und wird Dies von Allen, die sich mit den Stellen bisher beschäftigt haben, ohne Glück zu erklären versucht; hingegen lesen wir Ber. r. z. St. c. 48: זה אחד מן הדברים ששינו לתלמי המלך, ותצחק שרה בקרוביה לאמור ואדני זקן, wo zwar durch Schuld der Abschreiber oder Drucker das lächerliche בקרוביה steht, aber gerade der mittlere Theil des V., und zwar mit Absicht fehlt. — Auch diese Angabe der Tradition über die Aenderung der 70 ist demnach missverstanden, wie die oben S. 345 A. besprochene.

Ausdruck für das בלתי der Sarah betrachten, sondern als eine des Hausfriedens wegen gebrauchte Abweichung für „mein Herr ist alt," also in der Rede der Sarah die Erwähnung ihres Alters gar nicht gekannt haben*). Allein die 70 stehn in ihrem Verfahren nicht vereinzelt da, wenn sie auch in der angeführten Stelle allein eine solche tendentiöse Correctur vorgenommen haben sollten. So heisst es Hiob 14, 12: bis zerrieben werden (בְּלֹתָ) die Himmel, werden sie nicht erwachen, und so übersetzen Aqu., Symm. und Theod. (vgl. Montf. und syr. Hex. und Middeldorpf dazu), Syrer, Hieron. und Vulg., hingegen unser T. mit Tharg. und 70: בְּלָתִי, weil בלה wohl von der Erde gebraucht und von ihnen dann mit dem milden Ausdrucke παλαιόω (den hier auch Symm. und Theod. haben) wiedergegeben wird, und auch Dies blos in erhabenen Beschreibungen, welche die Nichtigkeit der Erde Gott gegenüber darstellen sollen, nicht aber vom Himmel und in einfacher, wenn auch unendlicher Zeitbestimmung. Die Stelle entspricht aber vollkommen dem „bis zur Zerreibung (בְּלִי) des Mondes" Ps. 72, 7; was Sym. wieder mit παλαίωσις wiedergiebt, während die andern Uebersetzer etwas umschreiben und nur Aqu. das בלי, welches wie in Jes. 38, 16 Hptw. ist, als Partikel auffasst und mit οὐ übersetzt. So finden wir ferner Ps. 92, 11 das Wort in unserm T. entstellt, während es fast alle Uebers. gemildert ausdrücken. „Du erhebst wie Reem mein Horn, meine Welkheit (בְּלֹתִי) ist durch Oel erfrischt" heisst es das., und 70, Sym., Hier., Vulg. geben es mit Alter, hingegen Syr. und Tharg.: du salbst, weihest mich, wohl unserm T. entsprechend, aber בְּלֹתָנִי lesend, und was unser T. bietet, giebt gar keinen verständigen Sinn. — Zuweilen aber geht unser T., und mit ihm meistens übereinstimmend alle oder fast alle Uebersetzer, noch weiter,

*) Hätte Ismael Jeb. 65b und B. mezia 87a (vgl. auch Ber. r. s. St.) בְּלֹתִי gelesen, so wäre ihm nicht auffallend, dass ואני זקנתי stehe für ואדוני זקן, da es ja vielmehr blos für בלתי steht, sondern, dass die letzteren Worte zurückgeblieben sind; hat er jedoch בְּלָתִי gelesen, dann ist in ihrer Rede ihr Alter gar nicht erwähnt.

indem er nicht blos die Aussprache, sondern auch die Buchstaben ändert und zwar aus בלה mit Beth כלה mit Khaf macht, was einen ähnlichen Sinn giebt bei gemildertem Ausdruck. Offenbar ist Spr. 5, 11 - ähnlich der Stelle Klgl. 3, 4: er hat zerrieben (בִּלָּה) mein Fleisch und meine Haut, wo es in der alphabetischen Reihe nicht geändert werden konnte — zu erwarten: und du wirst heulen an deinem Ende, wenn zerrieben ist (בבלות mit Beth) dein Fleisch, und die 70 geben es auch wieder *κατατριβῶσι*, hingegen unser T. und die andern Uebers. bieten בכלות mit Khaf. Ebenso ist Ps. 73, 26 sicher zu lesen: ist auch zerrieben (בלה) mein Fleisch und mein Herz, Fels meines Herzens, mein Antheil ist Gott ewiglich; unser T. mit den Uebers. liest כלה. „Die Tage aufreiben" כִּלָּה ימים ist im guten und bösen Sinne gebräuchlich für: sie bis zu Ende führen; nur einmal jedoch duldete das Khethib diese LA. Hiob 21, 13, während das Keri mit Khaf gelesen wissen will, an den beiden andern Stellen, das. 36, 11 und Ps. 78, 33 hat sich auch das Khethib nicht mehr erhalten. So zeigt sich auch an einer andern Stelle 1 Chr. 17, 9, wo sich die LA. לבלתו erhalten, während die Par. 2 Sam. 7, 10 לענותו hat, der Versuch, diese LA. zu verdrängen, nicht blos bei den Uebers., sondern auch in Thalm. und Hdschriften (vgl. Norzi), was jedoch bei diesem Buche, dem man manche ältere Lesart liess, nicht durchdrang. So mag man denn auch mit Grund vermuthen, Hiob 33, 21 sei יִבֶל st. יכל, das. 17, 7 בִּלָּם st. כֻּלָּם zu lesen*). Genug, die Scheu vor dem Worte בלה in seiner Anwendung auf den menschlichen Körper steht fest, und Uebersetzungen wie unser Text beseitigen es durch allerhand Mittel; mag auch uns der Ausdruck nicht so hart klingen, dem Alterthume klang er so, und er musste dem Anstandsgefühle weichen.

*) Selbst später noch scheint man Scheu vor diesem Worte gehabt zu haben. So führt Nathan in Aruch קמט aus B. bathra 120a in Bezug auf Jochebed an: אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין, die ersten fünf Worte jedoch fehlen bei uns und scheinen durch andere ersetzt zu sein.

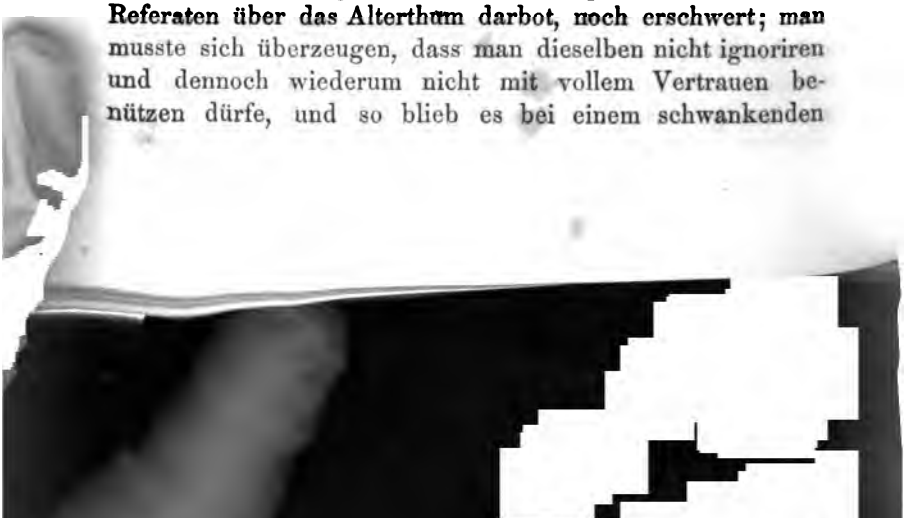
Ueberblicken wir nun die vorgenommenen und beabsichtigten Aenderungen in unserm Bibeltexte, so gewahren wir, dass zwar einzelne Gruppen derselben, namentlich diejenigen, welche aus der Rücksicht auf Reinhaltung des Gottesbegriffs entstanden sind, in der späteren Zeit nicht blos festgehalten, sondern auch zum Theile vermehrt worden sind, dass dennoch selbst in dieser Beziehung die Versuche zu einer entschiedenen Reaction sich geltend gemacht haben, wenn sie auch nicht immer durchgedrungen sind, und wir haben Dies besonders in Betreff der Aussprache des Tetragrammaton, der Verschlingung des Namens „Jah" erfahren. Bei allen andern Aenderungen mässigte man später mit allem Nachdrucke den frühern Eifer und kehrte möglichst zu der alten LA. zurück, wenn dieselbe nicht schon ganz vergessen war; galt es gar gesetzliche Vorschriften, so betrachtete man deren Verwischung als sträflich, man schritt desshalb gegen den alten Brauch der Uebersetzergilde und deren Milderungsversuche entschieden ein und legte ihnen Stillschweigen auf. Wir begreifen es nun, wesshalb man nicht nur die alte Halachah, sondern auch das alte Thargum verdrängte und wie dort die babyl. Gemara als allein entscheidend, so auch das babyl. onkelosische Thargum als allein berechtigt betrachtete, warum man in palästinischen Quellen nicht blos einen geringeren Werth auf das Thargum legt, sondern auch heftigen Tadel dagegen ausspricht. Ganz ebenso ging es mit der griech. Uebersetzung. Die Siebziger-Uebersetzung, welche die alexandrinische wie palästinische Tradition früher mit solchem Strahlenglanze umgeben hatte, ward nun mit entschiedenem Misstrauen betrachtet, neue Uebersetzungen wurden unter den Augen der bedeutendsten Lehrer der Halachah angefertigt, aus des Akylas Uebersetzung hie und da Beispiele angeführt, die der 70 hingegen ignorirt. Ja, man sprach sich bald noch deutlicher als durch Stillschweigen aus. „Siebzig Aelteste — so theilt Sefer Thorah 1, 8 mit — schrieben die Lehre dem Könige Ptolemäus griechisch, und dieser Tag war Israel so schwer wie der, da sie das Kalb anfertigten, weil die Lehre nicht genü-

gend übersetzt werden konnte." Ein hartes Verdammungsurtheil, das mit der früheren Verherrlichung dieser Uebersetzung in so grellem Widerspruche stand, dass Soferim 1, 7. 8 das Ereigniss der alten griech. Bibelübertragung zu einem Doppelvorgange gestaltet, zuerst durch fünf Aelteste für Ptolemäus ungenügend übersetzen, dann für denselben Ptol. dasselbe durch 72 thun lässt und zwar in der von der alten Trad. berichteten wunderbaren Weise. Dass auf diese ungeschichtliche Lösung eines Widerspruches zwischen der alten und neuen Betrachtungsweise kein Werth zu legen ist, wie man neuerdings versuchte, und diese fünf Aeltesten eine reine Fiction sind, ist durch die Einsicht der Quellen, welche Soferim vorgelegen, hinlänglich bezeugt. — Nun erst wird uns auch die sehr auffallende Thatsache begreiflich, dass alle uns erhaltenen Bibelhandschriften einer so jungen Zeit angehören. Sollten die Juden, die zu allen Zeiten eher ihr Heiligthum als ihr Leben zu retten beflissen waren, ihre alten Bibelhandschriften so wenig beachtet haben, dass sie bis auf den letzten Rest dahingeschwunden sind? Und wenn sie ihnen auch entrissen worden sein sollten, warum finden sie sich nicht in Bibliotheken, welche doch so manche Trophäe dieser mittelalterlichen Plünderungen aufbewahren? Das begreift sich nur dann, wenn wir einsehn, dass solche alte Handschriften als unrichtig, den gültigen Vorschriften nicht entsprechend betrachtet, daher vergraben wurden und so der Vernichtung anheimfielen. So ist es denn erklärlich, dass nur unter den Karaiten jener Gegenden, wo sie länger unberührt von rabbinischem Einflusse den alten Lesarten und Regeln der Schreibung und Punctirung treu geblieben waren, sich in neuerer Zeit solche ältere Trümmer vorgefunden haben, deren Bedeutung noch keineswegs genügend gewürdigt ist und die daher auch nicht sorgfältig genug untersucht worden. Endlich aber wird es uns auch klar, wieso die Gemaren bei ihren Belegen zu dem seltsamen Verfahren kommen, das sie mit den Worten ausdrücken: אל תקרי . . . אלא „lies nicht so, sondern so;“ sie meinen es damit niemals ernstlich, wollen nicht etwa die Lesart ändern und gebrauchen

dennoch solche Stützen. Nur wenn wir uns erinnern, dass man früher wirkliche Aenderungen der LA. ohne Scheu, wenn auch aus gewichtigen Gründen vornahm, können wir es uns erklären, dass man später zu Gunsten irgend eines Ausspruches haggadisch eine annäherende abweichende LA. benützte, die man weder vorzufinden brauchte noch wirklich vorzuschlagen meinte, die man vielmehr blos als ein althergebrachtes Deutungsverfahren neben dem wirklichen Sinne in Anwendung brachte. So steht denn auch der Schluss der unsern Untersuchungen zum Theile zu Grunde gelegten Thosseftha-Stelle im vollen klaren Zusammenhange mit dem Bisherigen. Er lautet: כתב הנכתב ליחיד מכנין אותה לרבים לרבים אין מכנין אותה ליחיד ר׳ יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף הרי זה מגדף. „Wenn der Text im Sing. lautet, mag man ihn als Pl. (in der Uebersetzung) umschreiben, doch nicht umgekehrt.“ Das Erstere sehn wir im j. Th. sehr häufig angewandt, und es sollte damit bewirkt werden, das die Anrede nicht als an einen Einzelnen, sondern als an die gesammte Gemeinde gerichtet betrachtet werde; das umgekehrte Verfahren hingegen konnte den Einzelnen verletzen. Juda sagt: „wer die Bibel streng wörtlich*) übersetzt, lügt (indem er deren Sinn nicht trifft), wer hinzufügt (bei der Uebersetzung), lästert,“ und es ist damit ebensowohl die beibehaltene Erlaubniss, Anstössiges von Gott zu mildern, bekräftigt, wie die willkürlichen Zusätze früherer Uebersetzer verpönt. Dieser Ausspruch ist von der b. Gem. Kidd. 49a aufgenommen. Nachdem dort angeführt ist, Juda nenne nur den einen „Karjana,“ einen Schriftleser, der drei Verse lesen und übersetzen könne, heisst es: יתורגם מדעתיה והתניא ר׳׳א המתרגם וכו׳ אלא מאי תרגום תרגום דידן, „etwa dass er nach seinem Sinne übersetze? sagt ja Juda selbst: wer die Bibel etc.? Nein! Unter Thargum versteht man eben das unsrige, d. h. das nunmehr festgestellte,

*) כצורתו, nach seiner äussern Gestalt, die aber nicht den vollen innern Sinn wiedergiebt, während כמשמעו den einfachen Sinn bezeichnet. Daher auch im Syr. צורת כתבא, der wörtliche Text, und heisst so die Peschito gegenüber der aus der LXX geflossenen Uebersetzung.

diese unbefangene Auffassung, dass erst allmälig aus dem biblischen Judenthume heraus das fertig vor uns dastehende thalmudische sich entwickelt und ein Zeitraum von acht Jahrhunderten an dieser Entwickelung mühsam gearbeitet, ist selbst noch nicht vollständig durchgedrungen, und jedenfalls erst das Erzeugniss der neueren, seit drei Jahrzehnten sich vorbereitenden geschichtlichen Einsicht; die Mittel aber, dieser Entwickelung nachzugehn, sind sehr spärlich vorhanden, so dass ausser dem Zugeständnisse einer solchen im Allgemeinen eigentlich noch Nichts weiter klar erkannt ist und die einzelnen Stufengänge nicht angegeben werden konnten. Schriften aus jenem Zeitraum, welche aus dem innersten Entwickelungsprocesse hervorgegangen, sind nicht vorhanden; was sich erhalten hat, wie die Apokryphen, Philo, Josephus, die Siebziger-Uebersetzung, ist mit andern Elementen zersetzt, so dass es den vollen Charakter der Zeit in den maassgebenden Kreisen oft mehr verwischt als enthüllt, die letztere aber ist eine blosse Uebersetzung, und statt Licht in das Dunkel zu werfen, hat sie dasselbe noch vermehrt. Die Literatur der darauf folgenden Zeit, die vom zweiten Jahrhundert an allmälig hervortretenden Schriften der Halachah und Haggadah sind so fest in sich abgeschlossen, stehn so unwandelbar in ihrer Ueberzeugung, dass sie das ganze Alterthum auch in ihrem Lichte betrachten und daher unwillkürlich die Erinnerungen, welche sie aus demselben haben, danach darstellen. Unter solchen Umständen blieb nur übrig, die vollständig bekannten Zeiten, die biblische und die festgewordene thalmudische, in ihrem Auseinandergehn zu betrachten und die Lücke durch Combination zu ergänzen, wie wohl diese grossartige Umgestaltung allmälig vor sich gegangen sein mag. Ist dieser Weg schon an sich ein unsicherer, so wurde er durch die gegebenen Anhaltepunkte, welche die spätere Zeit in ihren Referaten über das Alterthum darbot, noch erschwert; man musste sich überzeugen, dass man dieselben nicht ignoriren und dennoch wiederum nicht mit vollem Vertrauen benützen dürfe, und so blieb es bei einem schwankenden



Umhertappen, wo das Annehmen wie das Verwerfen nur aus subjectivem Ermessen hervorging und ein sicheres Resultat nicht erzielt werden konnte. Der sicherste Beweis, dass Alles noch auf lockerem Grunde errichtet sei, war, dass die hervorstechendsten und auffallendsten Thatsachen unerklärt blieben, daher bald dieser und jener gekünstelten Erklärung sich unterwerfen, bald ihres wirklichen Werthes entkleidet, als geringfügig beseitigt werden sollten, dennoch immer wieder von Neuem in der ganzen Schwere unerklärter Thatsachen sich in's Gewicht legten. Was z. B. Sadducäer und Pharisäer sind, was gar die blos im Thalmud auftretenden und doch nicht abzuleugnenden Boëthusier, woher ihre Namen entstanden, hat man hin und her conjecturirt, und dennoch musste ihre Scheidung tief in der ganzen Anlage und Geschichte des Volkes wurzeln und dennoch können Namen von Secten, die unzweifelhaft hoch hinauf und tief herunter reichen, nicht zufällig entstanden sein, nicht an Gelegentliches anknüpfen, sondern müssen eng mit der Geschichte verwebt sein, und sind sie noch nicht in ihrer Entstehung und Entwickelung mit vollkommener Bestimmtheit erklärt, so fehlt der Boden, auf dem alles Andere sich dann naturgemäss erbaut. Wie der Text der Bibel, der Grundlage aller weiteren Entwickelung gelautet, wie seine Gestalt im engsten Zusammenhange mit der ganzen Zeitanschauung sich ausgeprägt, wie die Verschiedenheit der Recensionen entstanden, ist nicht nur nicht erklärt, sondern die Frage in ihrem vollen Umfange, namentlich nach der Seite hin, ob der Text von der ganzen Zeitanschauung influirt war, noch nicht einmal gewürdigt worden. Denn der Blick war nicht blos für die Lösung, sondern auch für die hervortretenden Schwierigkeiten noch umschleiert, und namentlich die auffallenden Erscheinungen, welche ausschliesslich im Gebiete des Judenthums lagen, wurden als solche gar nicht erkannt und entzogen sich hiemit der Betrachtung. Nirgends sprach man davon mit nachdrücklicher Bestimmtheit, dass die jerusalemischen Thargume einen durchaus verschiedenen Standpunkt in der halachischen Entwickelung einnehmen, als der ist, welchen

unsere Halacha als den unwandelbaren und von der Urzeit her festgestellten bezeichnet. Man ging über eine grosse Anzahl von abweichenden Stellen in etwas entlegneren Theilen der thalmudischen Literatur, namentlich in Mechiltha, Sifre, der jerusalemischen Gemara, gleichgültig hinweg, und man bezeichnete höchstens, wenn man hie und da etwas Derartiges erkannte, die Bücher selbst als corrumpirt oder apokryph. Das sind Worte, die in einer lebendigen Geschichtsbetrachtung keinen Sinn haben, blos die Schwierigkeit verschieben, ohne sie zu lösen. — Die Auswahl aber aus dem tradirten Stoffe musste so lange als eine subjective bezeichnet werden, als man nicht nachweisen konnte, warum der wirklich oder angeblich richtige Kern, den man herausschälte, von so Vielem umgeben war, das man verwarf. Wohl geht die Sage ihre dunkeln Wege und wächst nach einem gegebenen Anstosse in wunderlicher, ihren Ausgangspunkt kaum mehr berücksichtigender Weise; aber ein bewegender, herrschender bewusstloser Trieb geht doch durch alle ihre Gänge und proteusartigen Verwandelungen, und nur wenn wir uns dieses Triebes bemächtigt haben, nunmehr ihre sinnigen Schöpfungen zu erklären wissen, können wir Grund und Wurzel von den phantastischen Anschlingungen mit einiger Sicherheit scheiden. Aber gerade diesen Trieb hatte man noch nicht erkannt.

Allein wie in allem menschlichen Denken, so namentlich in der Betrachtung der Geschichtsentwickelung schliesst die richtig und präcis gestellte Frage zum Theile bereits die Antwort in sich und erleichtert zum andern Theile deren richtige Auffindung. So liegen auch in unsern Fragen Antworten genug, welche, weiter verfolgt, zu sichern Resultaten führen. Sadducäer und Pharisäer müssen schon mit der Gründung des zweiten Staatslebens vorhanden gewesen sein, ja schon früher ihre Keime eingesenkt haben, wenn auch ihre schärfere Scheidung sich erst allmälig vollzogen, ihre Namen müssen sich an die bedeutsamsten Namen und Ereignisse der ältesten Geschichte knüpfen, wenn auch dann deren Sinn sich modificirte; die allmälige Fixirung des Bibeltextes muss von den Anschauungen der Zeit

beeinflusst worden sein, und in verschiedenen Recensionen prägen sich verschiedene Zeitauffassungen aus; es existirte eine ältere vormischnaitische Halachah, die systematisch umgewandelt wurde und die ihre Trümmer zurückliess in einer Anzahl von Werken, welche dieselben neben neueren Elementen aufbewahren, welche gerade desshalb dann weniger beachtet wurden; die recipirte jüngere Entwickelung gestaltete die Erinnerungen aus der alten Zeit unwillkürlich nach ihrem Massstabe um und überlieferte sie uns in dieser Form. Betrachten wir nun mit diesen Sätzen, welche nur den Inhalt der Fragen positiv umstellen, das historische Material, so ergeben sich die Resultate, wie wir sie aus den bisher dargelegten Forschungen gewonnen haben, und die wir hier übersichtlich zusammenstellen wollen.

In den letzten Zeiten des judäischen Reiches bereits erhob sich neben dem davidischen Hause eine Familie zu hoher Macht, sie durfte in gewissem Sinne mit dem königlichen Hause wetteifern; es war die priesterliche Familie des Zadok, der unter David den Priesterdienst versah und unter Salomo als der allein Treue in hohem Ansehn stand. Die Zadokiten galten als die allein berechtigten Priester für den Dienst am Tempel in Jerusalem, und je mehr dieser als das ächte Nationalheiligthum, als der wahre Mittelpunkt des religiösen Volkslebens anerkannt wurde, um so herrlicher war der Glanz, welcher die an ihm fungirenden Priester, besonders deren Obersten umgab. Im kurzen babylonischen Exile richteten sich daher auf den Sprössling des davidischen wie den des zadokitischen Hauses alle Hoffnung und Verehrung des Volkes; ihre Wiedererhebung identificirte sich mit der Wiederherstellung des Staates. Als diese erfolgte, waren auch die damaligen Häupter dieser Familien alsbald die Träger des neuen Volkslebens; in der Demüthigung des Exils war die religiöse Idee lebendiger im Volke geworden, der Grundgedanke des Judenthums, die Anerkennung des einzigen Gottes, tiefer in das Bewusstsein eingedrungen, und die priesterliche Familie der Zadokiten noch umsomehr in der Achtung des Volkes gestiegen, so dass davidischer und zadokitischer Stamm als

gleichberechtigt bei der Neubegründung des Staates auftraten. Allein eine königliche Macht, wie die alten Erinnerungen sie aufbewahrt und noch verherrlichend erhöht hatten, konnte sich bei der Abhängigkeit des Staates nicht befestigen; der gleichberechtigte zadokitische Priesterstamm musste im innern Volksleben den davidischen bald überragen, weil er seine Functionen, wenn auch nicht sogleich mit allem äussern Prunke, so doch mit allem regen Eifer, getragen von der Hingebung des Volkes verwalten konnte, und so ward er der alleinige Mittelpunkt des Volkes, der weltliche mit geistiger Macht verband. Der Oberste der zadokitischen Priester war zugleich der Fürst, die übrigen Priester wie auch die vornehmen judäischen Familien schlossen sich ihm an, bildeten seinen Hof und Senat, sie waren die zur Herrschaft berechtigte Aristokratie. Alle insgesammt erhielten sie nun den Namen der Zadokiten oder auch der „Zaddikim," der Gerechten, der regierende Oberpriester aber hiess der „Zaddik" schlechtweg oder Malkhizedek oder auch der Priester (Hohepriester) dem „el eljon." In Tempel und Priesterthum erblickte das Volk sein innerstes Wesen ausgedrückt, und so war dessen Befestigung sein Hauptanliegen. Von der Masse der Ausländer und der umgebenden Nachbarvölker, welche das Land überschwemmt hatten, und von der Verbindung mit ihnen sich loszusagen, um ihre nationale Idee und Sitte rein herzustellen und zu bewahren, erkannten die Besseren im Volke, angeeifert durch Esra und Nehemia, als ihre Aufgabe; da jedoch nicht alle Zurückgekehrten von gleichem Eifer erfüllt waren, auch die fremdartigen im Lande wohnenden Bestandtheile nicht sobald entfernt werden konnten, schlossen sich die eifrigen Freunde der ungemischten Volksthümlichkeit zu einer Nationalpartei enger zusammen und sonderten mit aller Aengstlichkeit von den minder Eifrigen sich ab. Sie waren die „Abgesonderten, Nibdalim," welche die Ehen mit fremden Völkern mieden und über die Reinheit des Stammes sorgfältig wachten, welche die nationalen Sabbathe und Feste mit Strenge beobachteten und dem Tempel und dem Priesterthum seine Würde und Selbstständigkeit zu wahren

bemüht waren durch regelmässige an dieselben zu entrichtende Abgaben. Der übrige Theil des Volkes, der nicht zu den „Abgesonderten“ gehörte, hiess „das Volk des Landes.“ Von vorn herein hatte sich nun das Volk in drei Theile zerlegt: die Zadokiten, die Abgesonderten und das Volk des Landes, erstere die herrschende Aristokratie mit geistlichem Charakter, die mittleren der Kern des nationalen Bürgerthums, die letzten die Masse des Volkes, die vom Schwerpunkte angezogen, diesem folgt. So sehr die „Abgesonderten“ den Zadokiten als den Vertretern des Heiligthums und der Verwaltung anhänglich waren, so lag doch in ihrer Stellung als dem Kern der Bevölkerung, der dennoch nicht berechtigt war, mit in den Kreis der Regierung einzutreten, nothwendig ein Keim zu eifersüchtiger Beargwöhnung der bevorzugten Aristokratie, und diese, wenn auch in ihren Ansprüchen auf den nationalen und religiösen Interessen fussend, welche sie zu vertreten berufen war, verweltlichte doch wieder häufig wie eine jede Aristokratie, die nicht in persönlichen Verdiensten, sondern in der Erblichkeit wurzelt, und verletzte häufig selbst die Anforderungen, welche sie an das Volk insgesammt stellen musste und stellte. So konnte bei aller innern Nothwendigkeit, mit welcher diese beiden Volkstheile auf einander angewiesen waren, die Spannung zwischen ihnen nicht ausbleiben, und es bedurfte nur eines ernsten Anlasses, um den Zwiespalt zum Kampfe entbrennen zu lassen. Den Anlass bot der Druck des Auslandes; die Aristokratie buhlte um die Gunst des Oberlehnsherrn und ging in seine Absichten ein, die Abgesonderten kämpften mit Energie dagegen, und als Antiochus Epiphanes das Ländchen verschlingen und die Eigenthümlichkeit des Volkes ganz niederdrücken wollte, da boten die Zadokiten ihm die Hand, und erfolglos stemmten sich die treuen Freunde des Vaterlandes dagegen. Unter zadokitischem Priesterthum zu stehn, war so tief in das Volksleben eingedrungen, dass es eines Führers aus diesem Kreise bedurfte, wenn das Volk sich um ihn scharen sollte. Es fand sich eine priesterliche Familie, die sich an die Spitze stellte und den Kampf unternahm, die der Hasmonäer

(Makkabäer) und begeistert focht das Volk unter ihren Fahnen. Als der Sieg entschieden war, begründete nun diese Familie eine neue, Königthum mit Priesterthum vereinigende Dynastie. Aber an diese schloss sich die alte Aristokratie bald an, und die Zadokiten standen wiederum ganz wie früher als die Häupter des Volkes da, wenn auch die Familie, deren Glied das erbliche Oberhaupt war, gewechselt hatte. Der Zwiespalt, welcher schon früher ausgebrochen war, musste noch erbitterter werden, als das Volk wahrnahm, dass all seine Hingebung weiter Nichts als einen Wechsel der Dynastie, aber nicht des Regierungssystems erzeugt hatte. Die Aristokratie war zwar auch national, lehnte sich bei der gewonnenen Selbstständigkeit nicht mehr an's Ausland, aber sie verfuhr doch immerhin mit dem Stolze eines bevorzugten Standes. So entstand der Kampf zwischen Zadukim oder Sadducäern, wie man sie später mehr aramäisch nannte, d. h. den vornehmen Familien sowohl des Priesterstandes als eines sonstigen alten Adels, und den Peruschim oder Perischin, Pharisäern, wie in aram. Uebersetzung nun die Nibdalim oder Abgesonderten hiessen. Es war ein Kampf der Stände, der politische und religiöse Färbung je nach den abweichenden Interessen annahm. Die Sadducäer nun, welche Verwaltung und Gerichtsbarkeit inne hatten, bildeten die biblischen Vorschriften in allen Fragen des Lebens nach den erweiterten Bedürfnissen aus; nur in Einzelnem weichen die Pharisäer, theils von nationaler Sehnsucht, theils von heissblütigem Aberglauben getrieben, theils eifersüchtig die anmasslichen Vorrechte der Aristokratie überwachend, ab und führten um diese Abweichungen einen lebhaften Kampf.

Zu noch grösserer Entschiedenheit gestaltete sich dieser bei dem Eintritte einer neuen Phase im Staatsleben. Die Herodäer usurpirten die Herrschaft, nicht blos eine nichtpriesterliche, sondern überhaupt eine nichtjüdische Familie. Dennoch schloss bald die alte Aristokratie, die unter den schwachen Abkömmlingen der Hasmonäer den Zerfall des Staates durch inneren Zwist und Ohnmacht nach Aussen erblickte, sich Herodes und seinem Hause an, in

ihm den kräftigen Regenten und die Gunst der weltbeherrschenden Römer begrüssend; die Pharisäer, blos das nationale Leben und die nationale Sitte achtend, knirschten über den eisernen Arm des Fremdlings. Bald entstand neben der alten Aristokratie noch ein neuer Priesteradel, den Herodes, nach Art der Emporkömmlinge, mit Willen zu gleicher Höhe mit den alten edlen Geschlechtern erhob; die Boëthusen standen nun den Sadducäern gleich und vermischten sich mit ihnen. Noch weiter war nun die Kluft zwischen der Aristokratie, den Sadducäern und Boëthusen, und dem Bürgerthum, den Pharisäern, umsomehr als der neue Priesteradel der Boëthusen noch rücksichtsloser verfuhr und Althergebrachtes nicht achtete. Als endlich gar der Römerkampf ausbrach, der Adel den Kampf zu vermeiden sich anstrengte, die Nationalpartei mit aller Begeisterung in denselben einging und von einer äussersten Fraction, den „Kannaim," Zeloten oft wider ihren Willen noch weiter gedrängt wurde: da stieg der Hass zwischen Sadducäern und Pharisäern aufs Höchste, und man trachtete danach, recht absichtlich Alles, was sich von jenen herschrieb, als gehässig und ketzerisch zu verdammen. So lange jedoch der Staat bestand, waren noch immer die Interessen gemeinsame, blieben die Sadd. doch noch Führer und Hohepriester; als aber der Staat zusammenbrach, das politische Leben aufhörte, die religiöse Genossenschaft der einzige Ueberrest war, deren Interessen nun entschieden in den Vordergrund traten, namentlich nachdem die letzten einen Erfolg versprechenden Versuche Bar-Khosiba's um die Herstellung der verlorenen Selbstständigkeit scheiterten, da sanken die Sadducäer zur vollen Bedeutungslosigkeit herab, und man liess es sich angelegen sein, ihr Werk von Grund aus umzugestalten. Die pharisäische Halachah trat an die Stelle der sadducäischen und ward in absichtlichem Gegensatze zu dieser consequent ausgebildet. Das war eine längere Arbeit der Consequenz gegen das Eingelebte, die von den Zeitanschauungen begünstigt und von dem lebendigen Hauche des regsten Eifers getragen, gelingen musste und die alten Traditionen verdrängte oder umgestaltete; mancherlei

Nüancirungen traten auf und mussten weichen, die Richtung Akiba's siegte. Aber freilich erhielten sich doch die alten Ansichten in manchen Institutionen und Werken, die von dem neuen Leben nicht so ergriffen waren; man trat gegen sie, wie gegen das alte Thargum, entschieden auf, aber in ihm wie in andern Werken sind uns auch bedeutende alte Trümmer der alten Tradition aufbewahrt.

Das ganze innere Geschichtsleben des Volkes, die herrschenden Ideen prägten sich natürlich in der Auffassung und Behandlung der Bibel aus. In der ersten Zeit des Zadokitenreiches, wo das Volk sich lebendig um die herrschende Priesterfamilie des Zadok scharte, spricht sich nicht nur in den zeitgenössischen Schriften diese Verehrung aus, wird nicht nur in den damaligen historischen Denkmalen auch die frühere Geschichte von diesem Gesichtspunkte aus dargestellt, sondern auch alte Schriften wurden im Geiste der neuen Ideen überarbeitet, mit Zusätzen und einzelnen Abänderungen versehen. Als die Zadokiten in den Augen des Volkes immer mehr den hellen Strahlenglanz des Ideals einbüssten, tritt wiederum die zeitgenössische Literatur mit aller Schärfe gegen sie auf, und manches Einzelne ward im Widerspruche gegen sie und ihre Abkömmlinge, die Sadducäer, umgestaltet. Besonders aber musste die später zur weiten Kluft sich ausbildende Differenz zwischen der alten und der jungen Halachah auf Auffassung, ja auf Feststellung des Bibeltextes einwirken. Die alte Zeit ging mit Selbstständigkeit in ihren Anordnungen zu Werke und opferte auch ohne langes Bedenken der erkannten Anforderung den Buchstaben der Bibel, so dass diese oft zu Gunsten einer neuen Einrichtung in ihren Worten sich eine Aenderung gefallen lassen musste; die neuere Zeit verwarf dieses Verfahren, und wenn sie auch nicht immer die Anordnungen selbst verwarf, ja in dem Aufstellen ihrer eignen Bestimmungen sich nicht selten noch weiter vom Buchstaben der Bibel entfernte, so widersprach sie doch dem eigenmächtigen Verfahren, diesen ganz zu beseitigen, sie suchte sich vielmehr mit ihm in Einklang zu setzen durch ein künstliches Deutungsverfahren, das ihre

Schlüsse erzeugte und doch den Buchstaben wahrte. So verdanken wir ihr vielfach die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, während sie dennoch selbst nicht immer mehr im Besitze desselben war, daher die früher vorgenommene Aenderung als solche nicht mehr erkannt wurde und sich auch auf uns fortgeerbt hat, zuweilen auch ihr Bemühen nicht durchdrang.

Im engen Zusammenhange mit dem verschiedenen Verfahren der älteren und der neueren Zeit in der Behandlung der Bibel, wenn auch nicht auf eigentliche Parteidifferenzen begründet, stehn diejenigen Aenderungen, welche aus ältester Zeit her im allgemeinen Interesse unternommen wurden, zum grossen Theile durchdrangen, aber auch andern Theils wieder weichen mussten. Das sind die Umgestaltungen, die man nicht blos bei der Uebersetzung, sondern auch im Texte selbst vornahm, um anstössige Aeusserungen, sei es gegen die religiöse und nationale Idee, sei es gegen die sittlichen Anforderungen zu beseitigen. Hier ging die alte Zeit mit vieler Freiheit zu Werke, und Vieles von ihrer absichtlichen Umgestaltung findet sich noch in unserm heutigen Texte, Vieles aber ist wieder geschwunden, und die Versuche offenbaren sich uns blos noch aus den alten Uebersetzungen. Und so begreifen wir, wie in diesem Kampfe der Parteien und der Ansichten, wie in diesem vielgestaltigen geistigen Leben, das sich an die Bibel anlehnte, auch diese einer so verschiedenartigen Redaction sich unterwerfen musste, und die seltsamen Räthsel, welche uns bald unser Text, bald und vorzüglich die alten Uebersetzer darbieten, dürften grösstentheils gelöst sein.

# Excurs I.

## Mechiltha und Sifre.

Die Sammlungen von Baraitha's, welche uns zum zweiten Buche des Pentateuchs unter dem Namen Mechiltha und zu den zwei letzten Büchern unter dem Namen Sifre vorliegen, sind bei unsern Untersuchungen vielfach benutzt und ist von ihnen nachgewiesen worden, dass sie eine grosse Anzahl alter Elemente enthalten. Es ist daher angemessen, dass hier noch in Kürze ein Blick auf dieselben im Ganzen geworfen werde.

Die Mechiltha umfasst neun Traktate zu ausgewählten Stellen des Exodus. Das erste ist der Tractat über das Pessach und behandelt 12, 1—13, 16 in 18 Abschnitten; 2) Tract. Beschallach 13, 17—14, 31 in 6 Abschn.; 3) Tract. des Liedes am Meere 15, 1—21 in 10; 4) Tract. Wajassa 15, 22—17, 7 in 7; 5) Tract. Amalek 17, 8—18, 27 in 4*); 6) Tract. Bachodesch 19, 1—20, 22 in 11; 7) Tract. Nesikin oder Dinin 21, 1—22, 22 in 18**); 8) Tract. Im Khessef 22, 23—23, 19 in 2 und 9) Tract. Sabbath behandelt 31, 12—17 und 35, 1—3 in zwei Abschnitten***). Man

*) Ist bei uns fälschlich in zwei Tractate mit je zwei Abschnitten getheilt, indem mit der Paraschah Jithro ein neuer Tractat begonnen wird.

**) Bei uns geht fälschlich die Zählung durch die ganze Paraschah Mischpatim ununterbrochen fort, so dass die Abschnitte des 8. Tract. mit zu denen des 7. gezählt werden.

***) Bei uns wieder fälschlich nach den Paraschen Khi thissa und Wajakhel abgetheilt und nach der ersteren noch der falsche Schluss: „Zu Ende ist Tract. Nesikin, d. i. Paraschah Mischpatim!“ Die richtige

erkennt schon an dieser Eintheilung, dass das Ganze nach einem bestimmten Plane angelegt ist. Der erste und die drei letzten Abschnitte besprechen wichtige halachische Gegenstände, die fünf mittleren die grossen Nationalereignisse des Auszugs aus Aegypten, der Speisung durch Manna, des Sieges über Amalek und des Anschlusses Jithro's und endlich die Offenbarung am Sinai, die auch einzelnes Halachische mit einschliesst. Der sonstige Inhalt des Exodus wie der lange Druck der Israeliten in Aegypten, die Anfertigung des Stiftzeltes und seiner Geräthe, die Anfertigung des goldenen Kalbes werden gänzlich übergangen, als kein Moment darbietend weder zur halachischen Belehrung noch zur religiösen Erhebung. Die Mechiltha ist sicher bereits eine alte vormischnaitische Sammlung und zwar unter dem Einflusse Ismaels redigirt, von dem daher eine sehr grosse Anzahl von Lehrsätzen aufgenommen sind, die sich sonst nirgends weiter finden; allein sie erfuhr dann eine neue Redaction, so dass nicht blos den Aussprüchen Ismael's die entgegenstehenden Akiba's — manchmal auch mit Verwechselung der Autoritäten — angefügt, sondern auch stillschweigend neben die Resultate der alten Halachah die widersprechenden der jüngeren gestellt sind und so gänzliche Verwirrung erzeugen. Da man später die Mechiltha wenig beachtet hat, so blieb doch eine grosse Zahl von alten Elementen, die uns nun auf die richtige Spur zu leiten vermag. Es muss als ein Glück für die wissenschaftliche Erkenntniss betrachtet werden, dass erst in neuerer Zeit ein Mann wie Elia Wilna erstanden, der diese Sammlung nach den Feststellungen der babyl. Gemara zu corrigiren unternahm und dass erst 1844 in Wilna die Mech. mit seinen Correcturen erschienen ist; ein früherer derartiger Versuch hätte uns um eine höchst werthvolle alte Quelle gebracht. Hingegen bieten uns die Anführungen der jerus. Gem. und des Jalkut manche Stelle in ihrer Ursprünglichkeit, die bereits in unsern Ausg. umgestaltet ist.

Eintheilung bietet die alte Bemerkung zum Schlusse der ganzen Sammlung; daselbst heisst es auch, die Gesammtzahl der einzelnen Abschnitte betrage 82, während unsere Ausgaben blos 78 darbieten.

Weniger planvoll erscheint die Sammlung zu den zwei letzten Büchern des Pent. unter dem Namen Sifre. Sie behandelt Gesetze und Geschichten, lässt aber reine Zählungen, Geschichten wie die Korah's, selbst die Bileam's, auch die vielen allgemeinen Ermahnungen im Deuter. unerörtert; daher fehlt die Besprechung folgender Stellen: Num. Cap. 1. 2. 3. 4, von 7, 24—83, von 8, 5—22, von 9, 15—23, von 10, 11—28, Cap. 13. 14. 16. 17. 20. 21. 22. 23. 24, von 25, 14—26, 51, von 26, 57—65 (von 29, 1—11), von 31, 25—35, 9 und Cap. 36; Deut. von 1, 31—3, 22, von 4, 1—6, 3, von 6, 10—11, 9, von 26, 16—31, 13, von 31, 16—30. Auch das ganze Gepräge dieser Sammlung ist nicht so alterthümlich wie das der Mechiltha, und dennoch finden sich auch in ihr, wie nachgewiesen, zahlreiche Ueberreste alter Lehrmeinungen. Auch für sie bieten übrigens die Anführungen der jerus. Gem. und des Jalkut, aber auch die des (blos zu den drei letzten Büchern des Pent. gedruckten) Werkes Lekach tob des Tobiah b. Elieser sowie ein bei einer neuen Ausgabe (Th. 1 Dyhrenfurth 1811, Th. 2 Radwill 1819) benütztes Mspt. Hülfsmittel zu Herstellung mancher ursprünglichen Lesart.

Beide Werke verdienen nach der nunmehr gewonnenen richtigeren Erkenntniss über die Stellung, welche sie *im* Organismus der Halachah und Haggadah einnehmen, eine neue sorgfältige Behandlung. Hier genüge es, auf einige wenige Punkte hinzuweisen. Beide Werke bieten, wie vielfach schon im Laufe unserer Untersuchungen nachgewiesen ist, Lesarten und Erklärungen, welche gegen unsern Text oder die spätere Auffassung mit den alten Uebersetzungen übereinstimmen. So erklärt Ismael (Tract. Pessach c. 6 und 11) das סף 2 Mos. 12, 22 mit Thürschwelle: אין סף אלא אסקופה, wie die 70 mit *θύρα*, gegen Akiba und alle Späteren, die es als „Becken" auffassen. Den „Unfall" אסון, von welchem bei der durch einen Stoss bewirkten Frühgeburt gesprochen wird, das. 21, 22. 23, erklärt schon Josephus (Alterth. IV, 8, 33) dahin, dass er einen der Mutter widerfahrenden Unfall bedeute; wird sie nämlich durch den Unfall beschädigt, so tritt das Recht der Wiedervergeltung ein, ist Dies nicht

der Fall und ist blos die Fehlgeburt die Folge des Stosses, so tritt eine Geldstrafe ein. Dieser Auffassung pflichtet die recipirte Tradition bei. Der alten Zeit scheint jedoch diese Deutung nicht genügt zu haben, da die vergeltende Bestrafung für die Verletzung der Frau dem allgemeinen Gesetze entspricht und keiner besondern Bestimmung bedurfte; die 70 beziehen daher die ganze Vorschrift auf die frühgeborenen Kinder. „Wenn kein Unfall ist" heisst ihnen: wenn das Kind noch nicht lebensfähig, nicht vollständig ausgetragen war, μὴ ἐξεικονισμένον, dann wird es nicht als Todtschlag betrachtet und bestraft, umgekehrt wenn das Kind bereits lebensfähig war*). Dies bedeutet offenbar auch die Trümmer der älteren Tradition, welche die Mech. z. St. (Tract. Dinin c. 8) aufbewahrt: ומה ת"ל וכי ינצו לפי שהוא אומר וכי יכה נפש אדם שומע אני אף בן שמונה ת"ל וכי ינצו אנשים מגיד שאינו בן של קיימא (Jalk.: שיכה) חייב עד שיהרג „Wozu diese ganze Bestimmung**)? Weil 3 Mos. 24, 17 ff das Vergeltungsrecht aufgestellt wird gegen Jemanden, der einen Menschen erschlägt oder verletzt, könnte man denken, das gelte auch bei einem im achten Monate geborenen Kinde; desshalb muss diese Verordnung stehn, welche anzeigt, dass er nur dann der Strafe (des Todes oder einer andern Verletzung) verfällt, wenn er ein lebensfähiges Kind tödtet (oder verletzt)." Das stimmt vollständig mit der Erkl. der 70 überein, wenn es auch der im Verfolge als unbestritten hingestellten Deutung אסון באשה direct widerspricht. Die Karaiten halten wieder an der alten Auffassung fest, vgl. Mibchar z. St.***) — 5 Mos. 25, 7 lesen die 70 am Ende des

---

*) Sie haben demnach weder das unsinnige אסימן gelesen, wie Grotius vermuthet, noch haben sie אסון mit אישון verwechselt, wie Frankel meint (Ueber den Einfluss u. s. w. S. 80), sondern sie geben eine verdeutlichende Uebersetzung.

**) Die Frage bezieht sich, wie so häufig, nicht auf die zwei oder drei angeführten Worte und ebensowenig wird aus ihnen gefolgert, sie stehn vielmehr blos als Anfang der ganzen Stelle.

***) Mit dieser Verschiedenheit in der Verserklärung und in der rechtlichen Entscheidung zwischen der älteren und der jüngeren Halachah hängt noch eine, in ihrer Begründung bisher nicht erkannte, andere

Verses לֹא אָבָה יְבָמִי, es willigt nicht ein mein Schwager, ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός μου*), offenbar so auch Sifre z. St., indem er daraus ableitet, dass wenn der Schwager zu der Frau seines verstorbenen Bruders in einem Verwandtschaftsgrade steht, der ihm deren Ehelichung gesetzlich verbietet, von der Chalizahceremonie keine Rede sein könne, denn: לא אבה יבמי ולא שלא אבה בה דמקום „mein Schwager will nicht, (spricht sie aus, also es hängt von seinem Willen ab), nicht aber (findet dieser Act statt,) wenn Gott sie nicht will." Hier ist sicher auf das Subject יְבָמִי der Nachdruck gelegt, dem als ein anderes Subject Gott entgegengestellt wird. Dies fühlt die spätere Zeit, welche hier יִבְמִי liest, sehr wohl,

---

halachische Differenz zusammen. Nach der Auffassung der thalm. Rechtslehre ist der Nichtjude, „Noachide" durch göttlichen Urbefehl an Adam zur Ausübung der Gerechtigkeit verpflichtet und wird er wegen Uebertretung desselben bestraft, und zwar insofern härter als der Jude, dass gegen ihn immer die Todesstrafe angewendet wird und dass ferner die Erleichterungen und Ausnahmen von der natürlichen allgemeinen Rechtsregel, welche durch die bibl. mosaischen Gesetze ausgesprochen werden, dem Noachiden nicht zu Gute kommen, die Strafe ihn auch bei diesen Fällen trifft. Dieser Grundsatz hat nun auch für die oben besprochene Differenz seine wichtige Folge für die Noachiden. Wird nämlich die durch den Stoss der schwangeren Frau bewirkte Geburt eines todten Kindes dann als Todtschlag betrachtet, wenn das Kind ausgetragen war und nur dann in eine Geldstrafe verwandelt, wenn das Kind noch nicht ausgetragen war, so ist dieser Erlass der Todesstrafe als eine blosse Erleichterung und Vergünstigung gegen Juden zu betrachten, und kommt sie dem Noachiden nicht zu; desshalb wird auch im Namen Ismael's behauptet, der Noachide werde auch für die Tödtung von Kindern im Mutterleibe mit dem Tode bestraft, משום ר' ישמעאל אמרו אף על העוברין. Dem treten die andern Lehrer nicht bei; denn nach ihrer, der jüngeren Richtung wird die Tödtung des frühgebornen Kindes nie mit dem Tode bestraft, selbst wenn es sich als ausgetragen erweist, es liegt hiemit gar kein Todtschlag vor, es ist hier keine einem Juden widerfahrende Vergünstigung und die allgemeine Rechtsentscheidung hat auch für den Noachiden Gültigkeit. Vgl. Sanh. 57 b. (Mit Unrecht nimmt daher Maimonides in Mischneh Thorah, Melachim 9, 14 in Beziehung auf die Noachiden die Consequenz der alten Halachah auf, die er sonst natürlich verwirft.)

*) Nach Montfaucon übersetzt auch Aquila ἐπιγαμβρευτής μου, doch ist Dies unsicher, da es vielleicht das erste יבמי im V. wiedergeben soll.

indem sie die Stelle nicht mehr zur Ableitung für tauglich erkennt und dahin ändert, dass sie die Deutung nicht an diese, sondern an die vorhergehenden Worte, מאן יבמי, knüpft (j. Jebam. 1, 1)*).

Die Mech. nun, welche selbst dem Standpunkte der 70 nicht fern ist, ist es auch, welche die Kunde über deren Verfahren bringt, und zwar ganz in der keuschen schmucklosen Darstellung, welche die alte Tradition charakterisirt, während die jüngern Quellen den verherrlichenden alexandrinischen Sagen folgen. Zu 2 Mos. 12, 40 citirt nämlich die Mech. (Tract. Pessach c. 14) den Vers so: אשר ישבו במצרים und fügt dem hinzu: וזה אחר מן הדברי' שכתבו לתלמי המלך, כיוצא בו כתבו אלהים ברא בראשית. אעשה אדם בצלם ובדמות, זכר ונקוביו בראם. ויכל (א') ביום הששי (. . .) וישבות ביום השביעי, הבה ארדה ואבלה שם שפתם, ותצחק שרה בקרוביה לאמה, כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו אבום, ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על נושא ארם, לא חמור (l. חמוד) אחד מהם נשאתי, אשר חלק ה' אלהיך אותם להאיר לכל העמים, אשר לא צויתי לאומות לעבדם, וכתבו לו ואת צעירת הרגלים. „Dies ist eines von den Dingen, welche sie dem Könige Ptolemäus geschrieben haben, ebenso schrieben sie 1 Mos. 1, 1: א' ב' ב', das. 26: אעשה א' בצלם ובדמות, das. 27: (vgl. 5, 2) ונקוביו, das. 2, 2: ו' א' ב' הששי, das. 11, 7: ארדה ואבלה, das. 18, 12: בקרוביה, das. 49, 6: אבום (st. שור), 2 Mos. 4, 20: נושא ארם (st. החמר), 4 Mos. 16, 15: חמוד, 5 Mos. 4, 19 (fügten sie ein): להאיר, das. 17, 3: לאומות לעבדם, und sie schrieben 3 Mos. 11, 6 und 5 Mos. 14, 7: צעירת הרגלים (st. הארנבת)." Die Stelle ist gelegentlich angeknüpft gerade wie die über die Thikkun Soferim (vgl. oben S. 309 ff) und gleichfalls keine bestimmte Anzahl angegeben, so dass die aufgezählten Aenderungen als beispielsweise angeführt betrachtet werden können, die noch andere nicht ausschliessen; ebenso ist ganz allgemein die Rede von denen, welche für Ptol. die Bibel geschrieben, nicht etwa von 70 oder 72 Alten.

---

*) תני ר' ישמעאל מאן יבמי זו שמיאן יבמי ולא שמיאנו שמים. Dass die dortige Anschauung in Betreff der Verpflichtung zur Chalizah auch sonst von der des Sifre abweicht, berührt uns hier weiter nicht. Der b. G. ist diese ganze Deutung fremd.

Die j. Gem. Meg. 1, 9 giebt schon die Zahl der Aenderungen auf 13 an, י"ג דבר שינו חכמים, es sind die angegebenen Stellen mit unwesentlichen Abweichungen, indem es 1 Mos. 1, 27 (5, 2) heisst: ונקיבו, das. 49, 6 noch: שור für איש, 2 Mos. 12, 40: במ' ובכל הארצות, zu 3 Mos. 12, 6 (5 Mos. 14, 7) ist die Erkl. der Aenderung hinzugefügt, die Mutter des Ptol. habe ארנתא (l. ארנבתא) geheissen. Die Zahl der Uebersetzer ist nicht angegeben. Die babyl. G. hingegen Meg. 9a spricht von 72 Aeltesten, welche in ihrer Uebersetzung vollständig übereinstimmten, trotzdem dass ein Jeder in einer abgesonderten Zelle arbeitete. Die Aenderungen selbst giebt sie ohne Anzahl an, jedoch sind es gleichfalls dieselben mit unbedeutenden Abweichungen. Bei 1 Mos. 1, 27 (5, 2) ist nicht ונקבה geändert, sondern בראם (oder ברא אתם) in בראו, 49, 6 stimmt sie mit Jer., auch 2 Mos. 12, 40, hinzugefügt ist, dass sie 2 Mos. 24, 5 und 11 זאטוטי für נערי und אצילי geschrieben, 5 Mos. 17, 3 steht blos mit dem Zusatze לעברם ohne לאומות, und zu 3 Mos. 11, 6 (5 Mos. 14, 7) ist eine ähnliche Erklärung wie in der j. G. angegeben, die Frau des Ptol. habe ארנבת geheissen, und so hätten sie besorgt, er möchte es als einen Spott von Seiten der Juden betrachten, dass sie deren Namen (als unreines Thier) in der Thorah nannten. In den Midraschim werden die Stellen blos einzeln erwähnt, so zu 1 Mos. 1, 27 in Ber. r. c. 8 wie Mech., zu das. 2, 2 das. c. 10, zu das. 11, 7 das. c. 38, zu das. 18, 12 das. c. 48, zu das. 49, 6 das. c. 98 nnd zwar blos אבום wie Mech., und ist bei allen diesen Stellen der einfache Ausspruch, es sei hier eine von den für Ptol. vorgenommenen Aenderungen, ohne deren Anzahl zu bestimmen; hingegen ist zu 2 Mos. 4, 20 in Schemoth rabba c. 5 — ohne zu bezeichnen, wie geändert worden — gesagt, es sei Dies eine von den achtzehn für Ptol. vorgenommenen Aenderungen. Zu 2 Mos. 12, 40 wird in Schem. r. Nichts bemerkt, hingegen wird Ber. r. c. 63, um zu beweisen, dass selbst Abraham schon Israel genannt werde, der Vers angeführt, wie ihn die Mech. liest: מילתא עתיקתא*) היא ו' בי' א' י' במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן וגו'

*) In unsern Ausg. עמיקתא, tief, was keinen rechten Sinn giebt.

das ist eine alte Sache(, heisst es ja): Der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, Khanaan und Gosen (so dass Abraham's Aufenthalt in Aegypten und Khanaan mit zu den 430 Jahren gezählt werde). Zu 3 Mos. 11, 6 bemerkt Wajikra r. c. 13 Nichts von einer Aenderung, wohl aber wird daselbst ארנבת auf das griech.- macedonische Reich gedeutet, da die Mutter des Ptol. so geheissen habe. Von den zwei ersten Aenderungen im ersten Cap. der Genesis, in Numeri und Deuteronomium finde ich keine Spur im Midrasch. In Sefer Thorah 1, 8 und 9 hingegen ist von 70 Aeltesten die Rede, der Tag ihrer Uebersetzung als ein Unglückstag bezeichnet (vgl. oben S. 419), die Zahl der Aenderungen auf 13 bestimmt, und zwar 1 Mos. 1, 27 (5, 2) wie b. G. nur mit der kurzen Bezeichnung בראו, das. 49, 6 wie beide Gemaren, 2 Mos. 12, 40 בארץ כנען ובארץ מצרים, 5 Mos. 17, 3 wie b. G.*). Soferim 1, 7 und 8 endlich beweist seine Jugend, indem es, wie oben bereits bemerkt, sowohl die tadelnde Wendung, die wir in Sefer Thorah lesen, als die lobende der b. G. aufnimmt, den Widerspruch zwischen beiden aber dadurch zu lösen sucht, dass es eine doppelte Uebersetzung annimmt, ferner den Zusatz ואטוטי für 2 Mos. 24, 11 aufzählt und doch die Anzahl der Aenderungen mit der j. G. auf 13 feststellt! Sonst erkennt man zu 1 Mos. 1, 27 (5, 2) gar nicht, was etwa die Aenderung war, da wie bei uns, ונקבה בראם steht (auf die den Sinn nicht berührende kleine sprachliche Differenz zwischen ברא אתם und בראם achten alle Quellen nicht und führen promiscue an), 49, 6 wird wie Mech. angegeben, 2 Mos. 12, 40 wie Sef. Th., 5 Mos. 17, 3 wie dieses und b. G.

Wenn wir nun die allmälige Umgestaltung dieser historischen Relation betrachten, so sehn wir klar, dass wir in dem Berichte der Mech. die treuste Darstellung finden; sie aber beschränkt uns nicht auf die angegebenen Beispiele, sondern knüpft dem einen blos noch einige andere gelegentlich an, ohne damit erschöpfen zu wollen, und führt solche

*) Die Worte ומעלין רשות sind wohl eine Erklärung: „sie legen Herrschaft bei."

an, die noch lebendig in der Erinnerung waren. Man wusste, dass die alte griech. Uebersetzung Anstössiges durch Aenderungen oder Umdeutungen beseitigt, sowie 1 Mos. 1, 1 (vgl. oben S. 344 f.), 2, 2. 18, 12 (vgl. oben S. 415 ff). 2 Mos. 4, 20 und 4 Mos. 16, 15 (aus Scheu vor Nennung des Esels vgl. oben S. 360). 2 Mos. 12, 40. 3 Mos. 11, 6 und 5 Mos. 14, 7 (das griech. „Lagos" wegen des königlichen Geschlechtes der Lagiden vermeidend), und man hatte in Palästina diesen Aenderungen — soweit sie nicht blos im Griech. Bedeutung hatten, wie in den zwei letzten Stellen — gleichfalls Raum gegeben, den ersten Vers der Schöpfungsgeschichte anders gedeutet, 2, 2 entw. wie der Sam. zeigt, die Aenderung angenommen oder doch durch allerhand Deutungen den schwierigen Ausdruck zu erklären versucht, 18, 12 gleichfalls den anstössigen Ausdruck גלה gemildert, 2 Mos. 12, 40 entw. den Zusatz angenommen, wie der Sam. und paläst. Codd., oder doch danach erklärt, selbst 4 Mos. 16, 15, wie beim Sam., die Aenderung aufgenommen. Bei 1 Mos. 49, 6 zeigt uns die richtige Relation der Mech., welcher Ber. r. und Sof. folgen und die blos von der Aenderung des שור in אבום, nichts aber von der des איש in שור wissen, wie die wechselnden Standpunkte der verschiedenen Zeiten Trübung in diese Tradition gebracht haben. Man war nämlich im Laufe der Zeit in mildernder Tendenz (vgl. oben S. 375) von der LA. שור, Ochse, abgegangen und hatte die von שור, Mauer, angenommen; Dies war der Standpunkt der älteren Zeit, welche auf die 70 folgte, und wird derselbe von T. j. I, Symm., Aquila, Syrer, Hier., Vulg. und nicht minder Onk., welcher in poetischen Stellen sich enger dem alten Tharg. anschliesst, und auch Ber. r.*) vertreten. Diese geänderte LA. betrachtete man bald als die richtige und mit der Erinnerung, dass die 70 nicht also, sondern Ochs übersetzten, elt man ihre Uebertragung für eine absichtliche Aenderung,

*) C. 98; er erklärt die Stelle: sie haben durch ihre That gegen die wohner Sichem's die „Mauer (d. h. das Vertrauen) der Proselyten," שורן של גר, eingerissen.

während gerade das Gegentheil der Fall ist, und von diesem Standpunkte aus berichtet die Mech., sie hätten אבום für שור gesetzt; das will nicht sagen, sie hätten das eine Wort mit dem andern vertauscht, da ja in einer Uebersetzung Dies gleichbedeutend wäre und die etwaige Nüancirung des „Gemästeten," welche in אבום liegt, durch das von den 70 gebrauchte griech. ταῦρος gar nicht ausgedrückt wird, vielmehr bezeichnet der Referent durch die Wahl eines dem שור synonymen Ausdruckes (vgl. Spr. 15, 17) kurz, dass sie so und nicht שור gelesen. Später jedoch kehrte man wieder zu der ursprünglichen LA. שור zurück, wie uns bereits die Uebers. des berichtigenden T. j. II beweist; was sollte man nun mit der tradirten angeblichen Aenderung der 70 machen? Man dachte, der Referent bezeichne eben damit, sie hätten ein synonymes Wort wählen müssen, weil שור schon im parallelen Gliede bei ihnen gestanden habe, indem sie es nämlich für איש gesetzt hätten. Daher der Zusatz in beiden Gemaren und dem ihnen folgenden Sef. Thorah. Uebrigens hat wahrscheinlich der Referent bei Anführung unseres Verses nicht blos an die einzelne besprochene Aenderung gedacht, sondern auch noch an andere, die oben a. a. O. erörtert worden, die nicht blos gleichfalls bei dem Sam. und den Tharg. ihren Ausdruck finden, sondern auch theilweise in der Tradition entsprechend berücksichtigt werden. Wir lesen nämlich in der Mech. Tractat Amalek c. 1 zu 17, 9 und danach in mehren Stellen der Gemaren und des Midrasch (vgl. Minch. Schai zu 2 Mos. 24, 5), es gebe fünf Stellen, in welchen unentschieden sei, ob ein Wort zum früheren oder zum folgenden Satze gehöre; unter ihnen ist eine eben unser V., wobei es unsicher sei, ob ארור hinauf zu שור oder hinunter zu אפם zu ziehen sei. Die natürliche Auffassung kann diese Unsicherheit nicht bewirkt haben, da der Satz „ihr Zorn, denn er ist mächtig" ohne das vorhergehende: verflucht, ganz ungelenk ist; allein das frühere Milderungsbestreben, das wir auch beim Sam. und in den Tharg. finden, hatte auch diesen Versuch erzeugt, das „verflucht" mit dem Früheren zu verbinden, und so stand sich der natürliche Sinn und die traditionelle

Erklärung der Art entgegen, dass man eine Entscheidung nicht wagte. —

Neben den von Asaria de Rossi bereits erkannten vier Stellen: 1 Mos. 2, 2. 2 Mos. 4, 20. 12, 40 und 4 Mos. 16, 15, in welchen die Angaben der paläst. Trad. über Aenderungen der 70 mit der Septuaginta übereinstimmen, und neben der andern auch schon von Andern erkannten St. 3 Mos. 11, 6 (5 Mos. 14, 7), haben wir nun noch drei Stellen der Genesis gefunden, welche mit Recht von der Tradition als von den 70 umgedeutet bezeichnet werden, und zwar 1, 1. 18, 12 und 49, 6. Diese tendentiösen Aenderungen sowie noch manche andere — denn, wie bereits bemerkt, hat die Mech. dieselben nicht auf eine bestimmte Anzahl beschränkt und blos gelegentlich einzelne Beispiele angeführt — haben sich in der Erinnerung der mündlichen Tradition erhalten, da sie auch in Palästina Anklang fanden oder sich an interessante historische Eigenthümlichkeiten der alexandrinischen Juden knüpften, viele andere waren in Vergessenheit gerathen. Es wird uns nun nicht auffallend sein, wenn auch umgekehrt manche Aenderung, die von späteren griechischen Uebersetzern oder in Palästina selbst versucht wurde, den von den 70 bekannten hinzugefügt und auf sie zurückgeführt wurde. Dies ist der Fall mit den fünf Aenderungen, welche wir noch in der Mech. angeführt finden; die 70 kennen sie nicht und konnten sie ihrem Standpunkte nach nicht versuchen, wohl aber entsprechen sie dem Entwickelungsgange der späteren Zeit. Der Art sind die beiden im Deut. Dass Gott, nach 4, 19, den Dienst der Sonne und des Himmelsheeres den andern Völkern zuertheilt habe, nach 17, 3 aber den Israeliten nicht befohlen habe, war den 70 nicht auffallend, und wir finden bei ihnen an beiden Stellen keine Spur einer Umschreibung *), wohl aber

*) Frankel, der weil er Nichts von der palästinischen Tradition aufgeben will, sich sogar zu der seltsamen Meinung bequemt, es sei in ihr die Rede von einem dem Ptol. in hebr. Sprache überreichten und im Originale geänderten Exemplare, will (über den Einfluss etc. S. 218) an diesen beiden Stellen dennoch auch in der griech. Uebers. diese Aenderung wieder-

bei den spätern griech. Uebersetzern, welche 4, 19 sämmtlich das ἀπονέμω der 70 für חלק mit διακοσμέω, schmücken, anordnen, vertauschen, also den Sinn beabsichtigen, welchen die Tradition angiebt, Gott habe Sonne, Mond und Sterne für alle Völker, d. h. zur Beleuchtung der Welt geordnet, und nicht minder stellte man in Palästina in Abrede, dass hier etwa ausgedrückt sei, Gott habe sie dafür bestimmt, von andern Völkern göttlich verehrt zu werden. So heisst es in Sifre zu 17, 3: ר׳ יוסי הגלילי אומר מכלל שנאמר אשר חלק ה׳ אלהיך אותם לכל העמים. יכול שחלקם לאומות ת״ל אלהים לא ידעום ולא חלק להם „Josse, der Galiläer, sagt: man könnte aus dem V. 4, 19 etwa schliessen, Gott habe den übrigen Völkern die Himmelsheere zur göttlichen Verehrung zuertheilt, desshalb heisst es 29, 25: Götter, die sie nicht gekannt und die er ihnen nicht zuertheilt*)," und die Gemara (Abod. sarah 55 a) erklärt, Gott habe sie den Völkern nicht zu diesem Zwecke zuertheilt, sondern habe sie dadurch auf's „Glatte" geführt, verleitet, und auch die Thargume umschreiben hier und 29, 25 so oder in anderer Weise. Auch 17, 3 war in Palästina auffallend, weil der Sinn zu sein scheint: welche ich nicht befohlen habe, als habe Gott die Himmelsheere nicht entstehen lassen, während es bedeuten soll: welches ich nicht befohlen, d. h. Gott habe deren Verehrung nicht angeordnet. Dies will der Sam. ausdrücken durch die Correctur צויתיו, und die Tradition bezeichnet Dies

---

finden. Das διακοσμέω der spätern Uebers. 4, 19 will er gegen alle Hdschr. den 70 zuertheilen, 17, 3 aber sucht er in dem ἃ οὐ προσέταξέ σοι — das er in — ξά corrigiren zu wollen scheint — eine Andeutung für die von der Trad. angegebene Aenderung, was aber durchaus nicht darin liegt, und hätte der Uebers. mit σοι Dies andeuten wollen, so hätte er sicher auch nicht ἃ, sondern ὅ gesetzt. Vielmehr ändert er nach dem S. 329 f entwickelten Systeme das צִוִּיתִי, welches Moses in eignem Namen spricht, in צִוָּךְ; so ist auch 3 Mos. 9, 21 unser כאשר צוה משה von 70, Sam. und jer. Th. geändert in כ׳ צ׳ ה׳ את מ׳, während Syr. צִוָּה übersetzt, und sind diese Stellen oben a. a. O. hinzuzufügen.

*) Dass 29, 25 von Israel die Rede ist, also die Stelle für den Zweck, zu dem sie angeführt ist, Nichts beweist, wird hier unbeachtet gelassen!

durch den Zusatz לעבדם, der sich so einlebte, dass die Halachah sogar an dieses im Texte gar nicht befindliche Wort Deutungen knüpft. So lesen wir in Sifre a. a. O., nachdem zuerst aus ויעבד das Verbot des Dienstes, aus וישתחו das des Bückens hergeleitet wird, noch ferner: כשהוא אומר לעבדם להביא המשתף „durch das Wort לעבדם wird dann noch eingeschlossen auch der, welcher neben Gott auch diese verehrt." Also das Wort stand für die deutende Exegese vollständig im Texte! Und so darf es uns nicht wundern, wenn man solche Aenderungen schon in die früheste Zeit zurückdatirte und sie denen der 70 anschloss. — Derselbe Fall ist mit den drei übrigen Aenderungen in der Genesis. Dass Gott im Pl. von sich spricht oder die Engel etwa mit sich zusammenfasst, war der alten Zeit nicht anstössig; dass daher 70 wie das j. Th. solche Stellen nicht umschreiben, haben wir bereits oben S. 328 erkannt, während die spätere Zeit daran Anstoss nahm und es wegzudeuten suchte, und die Opposition gegen das Christenthum, welches die Vielheit in der Einheit Gottes bei solchen Stellen betonte, mag später zu solcher Umdeutung mehr aufgefordert haben. Daher fielen früher auch die Worte: Wir wollen machen einen Menschen in unserer Gestalt*), sowie: wir wollen hinabsteigen und verwirren, nicht auf; erst die spätere paläst. Anschauung fand darin eine Schwierigkeit, Thalm. und Midr. suchen dieselbe wegzudeuten, und legen von ihrem Standpunkte aus die Aenderung in den Sing. schon den 70 bei. — Auch die Erwähnung von Mann und Weib alsbald bei der Schöpfung des Menschen, während doch erst später die Schöpfung des Weibes aus dem Manne entstand, erschien wohl den Alten nicht schwierig; die Spätern glaubten darin zu finden, dass Adam Anfangs als Doppelpersönlichkeit, als Mannweib, geschaffen worden, und legen wiederum diese Ansicht schon den 70 bei. Und

*) In der berichteten Aenderung wird nur von Pl. und Sing. gesprochen, צלם und דמות als von Gott gebraucht, erscheinen nicht als anstössig, und wie wir bereits S. 323 erörtert, hat nur Symm. an einer Stelle eine Umschreibung versucht.

so machte es auch die bab. G. mit den זאטוטי, die wir oben S. 243 besprochen haben, die ältere Quellen nicht als Aenderung der 70 kennen und welche dennoch den Späteren von ihrem Standpunkte aus als solche galt!

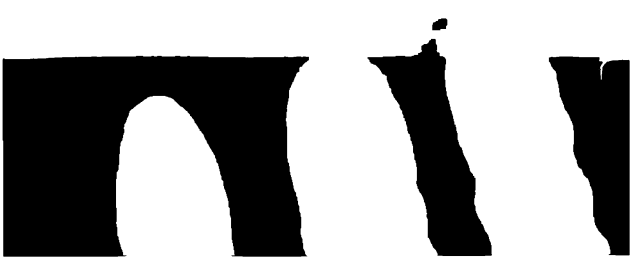
Betrachten wir nun noch einige Stellen, in welchen die alte Halachah, abweichend von der jüngeren, von der Mech. vertreten wird! Tract. Pessach c. 17 werden die Worte החקה הזאת 13, 10 auf das Gebot der Thefillin bezogen und desshalb wird מימים ימימה gedeutet: von Tag zu Tag, d. h. alltäglich und daraus abgeleitet, dass das Gebot des Nachts, an Sabbathen und Festtagen keine Anwendung finde, während Andere es zwar „alljährlich" erklären, aber auch Dies auf Thef. beziehen, indem dieselben alljährlich untersucht werden müssten, ob sie noch brauchbar seien. Dieser ganzen Deutung folgt auch j. Erubin 10, 1 und j. Th. I in voller Entwickelung. Allein b. Erub. 96a und Menach. 36b erfahren wir, dass Dies die Ansicht Josse's des Galiläers ist, während Akiba החקה הזאת auf Pessach bezieht, מימים ימימה alljährlich erklärt, die Bestimmungen über Thef., welche früher aus dieser St. abgeleitet wurden, entweder anderswoher herleitet oder wirklich in Abrede stellt. Wir wissen nun auch, was die Berichtigung des j. Th. II bedeuten will, indem es durch sein מן אילין יומין לאיכין ירחין andeutet, מי ימ sei „alljährlich" am bestimmten Monate und Tage zu erklären, das Ganze aber auf Pessach zu beziehen, was es entw. nun als selbstverständlich zurücklässt oder was bei uns ausgefallen ist. — In der Deutung von 18, 20 stimmt wieder Mech. Tract. Amalek c. 4 mit j. Th. überein gegen Baba kamma 100a und mezia 30b. — Die Worte 20, 21: „und er stirbt unter seiner Hand," d. h. in unmittelbarer Folge der Züchtigung, fasst die Halachah dahin auf, dass damit gesagt werden solle, es gehöre zur Bedingung dieses Gesetzes, dass der Sklave sterbe, so lange er unter der Botmässigkeit des Herrn sei, welcher ihn gezüchtigt, nicht aber wenn er in die Gewalt eines Andern übergegangen. Allein in den Modalitäten dieser Auslegung weicht die jüngere Hal. von der älteren bedeutend ab. Diese — Mech. Dinin c. 7, Thoss. Baba kamma c. 9 — deutet es dahin,

kauft, dieser dann alsbald, ohne noch einen oder zwei Tage am Leben zu bleiben, gestorben sei, der Herr keine Strafe erleide, weil er eben nicht mehr „unter seiner Hand," sondern unter der Hand, d. h. im Besitze eines Andern gestorben sei. Umgekehrt deutet es die jüngere Hal. (Bar. in j. Kidd. 3, 1. b. Baba kama 90a). Den besprochenen Fall berührt sie gar nicht, offenbar weil sie dem harten Herrn nicht die leichte Gelegenheit bieten will, sich einer gerechten Strafe zu entziehen, ihn vielmehr auch dann für der Strafe verfallen hält; sie leitet hingegen eine andere Bestimmung daraus her. Wenn der Sklave schon vor der Züchtigung verkauft worden, aber mit der Bedingung, dass er noch einige Zeit zur Verfügung seines ersten Herrn sei, so dass er zwar nunmehr „unter der Hand" des ersten, aber das Eigenthum, „das Geld" des zweiten Herrn ist: da entsteht ihr die Frage, ob bei dem einen oder andern der Herren, von denen keiner beide Bedingungen, dass der Sklave unter seiner Hand und sein Geld ist, in sich vereinigt, die Bestimmung gültig ist, dass er nicht bestraft werde, wenn der von ihm gezüchtigte Sklave erst nach einem oder zwei Tagen stirbt, oder ob er vielmehr einfach als Mörder eines ihm nicht eignen Menschen behandelt werde, und sie beantwortet diese Frage verschieden, immer aber von einem der älteren Hal. ganz entgegengesetzten Standpunkte. — Die Bestimmung, dass der Eigenthümer eines stössigen Ochsen, wenn er ihn trotz der Warnung nicht hütet, gleichfalls getödtet werde, וגם בעליו יומת, 21, 29, hat die alte Zeit sicher nach der wörtlichen Auffassung genommen, dass der Eigenthümer durch das Gericht mit der Todesstrafe belegt werde (vgl. oben S. 143 und 145). Sie fand nur die Wiederholung, dass der Ochs gesteinigt werde, überflüssig, da schon in V. 28 Dies auch in dem Falle vorgeschrieben wird, wenn derselbe zum ersten Male sich als stössig erweist, und sie erklärt diese Wiederholung damit, dass dadurch angezeigt werden solle, das Urtheil über das Steinigen des Ochsen und über die Todesstrafe des Eigenthümers geschehe bei demselben Gerichte und unter denselben

Formalitäten, also nach sorgfältiger Erfo
einem aus 23 Personen bestehenden Gerich
1, 4). Dieser Kanon: ושלשה שנא׳ השור יסקל
וגם-בעליו יומת כמיתת בעלים כך מיתת השור bedeute
Anderes, und dem entspricht es vollkomm
im Verfolge ganz richtig behauptet, dass di
wilden Thieres, das einen Menschen getödt
gerichtlichen Formalität unterliege und ein
stehe, da hier nicht von Eigenthumsrecht u
her auch nicht von einem gemeinschaftlich
fahren über Mensch und Thier die Rede
gleicher Weise ist offenbar die Ansicht Is
der Mech. (Dinin c. 10); er bleibt dabei, d
thümer durch das Gericht mit dem Tode
dass jedoch, wie V. 30 sagt, wenn ihm ein
erlegt wird, er die Lösung des ihm geschen
geben habe nach der Auflage, die ihm gem
ders die jüngere Halachah unter dem Vo
Dass der Eigenthümer überhaupt der geric
strafe unterliege, stellt er in Abrede, vielm
von einer Todsünde Gott gegenüber die E
שמים, von der sich der Eigenthümer durc
sühnen könne; nun aber ist das Lösegeld
Leben, das dem Gerichte nicht verfallen w
das Leben des durch den Ochsen getödtet
Von einem gerichtlichen Verfahren über d
ist nunmehr gar keine Rede; wenn dahe

---

*) Der Text unserer Mech. ist hier vielfach cor
ganzen Zusammenhange geht jedoch die Richtigkeit
stellung hervor und namentlich, dass, wie Jalkut ric
Raschi schon unserer falschen LA. folgt), Ism. behau
ממית, hingegen Ak. של מומת. Die Gemaren stehn
dem Standpunkte Akiba's in jeder Beziehung und deut
Kanon gewaltsam danach. — Es ist auch sicher, dass
von drei Stellen behauptet, dass אם bei ihnen nicht
habe (vgl. Mech. Bachodesch c. 11; Im Khessef c. 1)
20, 21. 22, 24. 3 Mos. 2, 14, bei unserer Stelle V.
facultativ nimmt, eben weil die Wahl der Strafen dem



Formalitäten bei dem Urtheile über den stössigen Ochsen, der einen Menschen tödtet, mit jener Feierlichkeit vor sich gehn wie bei einem menschlichen Mörder, so giebt's dafür eigentlich keinen vernünftigen Grund und kann es blos in dem Werthe liegen, welcher dem getödteten Menschenleben beigelegt wird. Dann aber müssen dieselben Formalitäten auch befolgt werden gegen ein wildes Thier, das einen Menschen tödtet, und wirklich behauptet Dies Akiba in der angef. M. Natürlich ist nunmehr auch das Lösegeld nicht mehr facultativ, da die Richter — oder die Verwandten des Ermordeten — nicht mehr zu entscheiden haben, ob der Eigenthümer die Todesstrafe zu erleiden oder eine Geldstrafe zu tragen habe, vielmehr lediglich ohne Weiteres auf letztere zu erkennen ist. Dass die Umgestaltung der Halachah hier in einem gewissen Zusammenhange steht mit den umfassenden politischen Parteifragen zwischen Sadd. und Pharis., ist schon oben a. a. O. angedeutet. Nachdem zuerst die Analogie zwischen der Straffälligkeit des Herrn für seinen Knecht — also des Hyrkan für Herodes — und der für seinen Ochsen abgewiesen wurde, beseitigte man dann auch ganz und gar selbst die Straffälligkeit für den Ochsen.

Es genüge vorläufig an diesen halachischen Trümmern aus einer Entwickelungsperiode, die der Feststellung der recipirten Halachah vorangegangen; auch die nähere Betrachtung des jerus. Thargums im folgenden Excurse wird uns noch eine nicht spärliche Anzahl ähnlicher Trümmer darbieten.

---

# Excurs II.

## Das jerusalemische Thargum zum Pentateuch.

Wenn das Studium des Thalmud bisher ein einseitiges war, weil man dasselbe fast ausschliesslich auf die babyl. Gemara beschränkte oder doch alle andern Quellen dieser zu accommodiren versuchte, so war das Studium des Thargum, überhaupt weniger gepflegt, noch weit einseitiger. Bei der bab. Gem. hatte man wenigstens noch den älteren Text der Mischnah, und in ihr selbst findet sich doch eine grosse Masse alter Baraitha's, die, wenn sie auch sehr oft nach dem neuen halachischen Standpunkte Umgestaltungen erfahren haben, doch dem kritischen Blicke noch eine gute Anzahl alter Elemente darboten und durch Combination eine Einsicht in die ältere Richtung eröffneten. Das Studium des Thargum hingegen beschränkte sich gleichfalls auf das babylonische, das sogenannte des Onkelos zu Pentateuch und des Jonathan zu Propheten; diese hielt man für uralt und auch, nachdem die Zweifel an ihrem hohen Alter sich zur Ueberzeugung von ihrer relativen Jugend, von ihrer Abfassung oder Schlussredaction in Babylonien gegen das fünfte Jahrhundert gestaltete, betrachtete man sie doch jedenfalls als die ältesten vorhandenen Thargume, die daher die meiste Beachtung verdienten. In Betreff der übrigen Thargume erkannte die Wissenschaft schon früher, dass ein Thargum des Jonathan ben Usiel, also eines Lehrers des ersten Jahrhunderts, zum Pentateuch nicht existire, nannte dasselbe vielmehr Pseudo-Jonathan, gelangte bald zur Einsicht, dass es blos irrthümlich so genannt worden, es vielmehr ein jerusalemisches Thargum ist, dass die Fragmente des jerus. Th., welche wir noch ausserdem besitzen, blos Stücke einer andern Recension desselben seien, und bei genauerem Einblicke fand man, dass dieses Thargum in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, einer späteren Zeit angehören müsse, schon aus dem Umstande, da es die beiden Frauen Mohammed's (als die Ismael's 1 Mos. 21, 21) und die Lombardei kennt (4 Mos. 24, 24). Somit war man für ein Thargum aus älterer Zeit eigentlich ganz verlassen, man blieb jedoch in der alten Gewohnheit, sich in dem s. g. Th. Onkelos ein authentisches altes vorzustellen, das mündlich fortgeleitet worden, also zwar erst später in Ba-

babylonien niedergeschrieben, aber seinen Grundbestandtheilen nach von ältester Zeit her festgehalten worden.

Allein nur die negativen Resultate der bisherigen Thargumkritik tragen Wahrheit in sich; in den positiven Resultaten, die jene zu ergänzen haben und sie erst fruchtbar machen, ist man entschieden irre gegangen. Unsere bisher in diesem Buche niedergelegten Forschungen stellen vielmehr als durch alle Quellen und deren geschichtlichen Zusammenhang bezeugtes wissenschaftliches Ergebniss Folgendes heraus:

Seit ältester Zeit ist das Institut der Uebersetzung in die Landessprache, des chaldäischen oder aramäischen Thargums eingesetzt worden und während des ganzen zweiten Tempels lebenskräftig gewesen; diese Uebersetzung war in Palästina, in dem Mittelpunkte der jüdischen Geistesbewegung, in dem Herde der halachischen und haggadischen Fortbildung, nicht eine nackte wörtliche Wiedergabe, sie war vielmehr Erklärung, Erweiterung, directe der Gegenwart angepasste Ausdeutung und Ermahnung, daher nicht selten auch Umgestaltung, und so repräsentirt sich in ihr vollkommen der Standpunkt der älteren Halachah und Haggadah. Diese Uebersetzung nahm eine feste Gestalt an und erlangte ihrer Bedeutung gemäss, grosses Ansehn, wenn sie auch in Palästina, dem Sitze der Gesetzesgelehrsamkeit, weder den Text verdrängte noch der Weiterentwickelung der Gesetzesstudien Fesseln anlegen konnte. Sie war Gegenstand des allgemeinen Unterrichtes, war aber speciell die Aufgabe der besonders damit Beauftragten, so dass eine Uebersetzergilde, die Methargemin, Thurgemanim (Methur.) entstand, die mit aller Entschiedenheit an ihren Ueberlieferungen festhielt. Diese Uebersetzung ward auch niedergeschrieben, so dass wir schon vor der Zerstörung des Tempels selbst von einem geschriebenen Th. zu Hiob hören*); allein nach der ganzen Lehrart des Alterthums wurde weniger das geschriebene Buch — mit Ausnahme des Originals der heiligen Schrift — als die lebendige mündliche Mittheilung des Lehrers geachtet. Als nun der Umschwung in der Tradition vor sich ging, als die ältere Richtung einer jüngern mehr und mehr weichen musste, endlich von dieser ganz verdrängt wurde, folgten die Uebersetzer diesem Umschwunge nicht so rasch, theils weil der Stolz einer selbstständigen Gelehrtenzunft sie abhielt, die eignen Traditionen den neu sich entwickelnden Anschauun-

*) Thoss. Schabb. c. 14, j. das. 16, 1. b. das. 115 a. Sof. 5, 15.

gen zu opfern, theils weil in dem gährenden Kampfe der Geister sich die Richtung nicht sobald abklärte, als dass die neu gewonnenen Resultate auch nun dem Volke als unbezweifelbare Normen hätten dargeboten werden können. So entstand eine Kluft zwischen dem neuen Geistesleben und den Vorträgen der Uebersetzer; jenes, als das herrschende, trat nun mit aller Entschiedenheit gegen das starre Festhalten am alten Thargum auf. Sehr milde ist es, wenn die Gesetzeslehrer von den erbaulichen Anwendungen, welche die Uebersetzer hie und da an die Gesetze anknüpften, aussagen, „sie thäten nicht gut daran*);“ gegen die Umschreibung der Gesetze selbst sprechen sie sich weit energischer aus und sagen — wie wir bereits erfahren —, man müsse einem solchen Uebersetzer Stillschweigen gebieten, im Ganzen aber galten die Uebersetzer als geschwätzige Schönredner, die durch laute Erhebung der Stimme ihre Irrthümer und Thorheiten dem Volke aufdrangen. Sollte das altehrwürdige und zugleich in seiner Nützlichkeit geachtete Institut der Uebersetzung in die Landessprache nicht ganz dem Untergange geweiht werden, so musste es reformirt, den gegenwärtigen Anschauungen anbequemt, das Thargum neu redigirt werden. Eine solche vollständige Umgestaltung oder vielmehr die Herstellung eines vollständig neuen Thargums gelang erst im Laufe von Jahrhunderten und nur in Babylonien. Dort wurde die Gelehrsamkeit erst nach Befestigung der neuen Richtung verbreitet, waren die Uebersetzer keine alte, in ihren eigenen Traditionen verfestigte Kaste, und so konnten bei Verpflanzung des Instituts die neuen Grundsätze zur vollen Anwendung kommen. Bei den poetischen Stellen des Pentateuchs blieb man zwar im Ganzen bei dem alten Verfahren, sie erbaulich und erweiternd wiederzugeben, man hielt da auch Manches aus dem alten Thargum und der alten Haggadah bei, wenn auch die neuere Richtung natürlich mehr begünstigt wurde, und ebenso bei den in poetischem Style geschriebenen Propheten, während die historischen Bücher, die s. g. ersten Propheten auch früher wenig

---

*) So z. B. in Beziehung auf die Erweiterung in 3 Mos. 22, 28: Diejenigen, welche übersetzen: „Mein Volk, Israeliten, wie ich barmherzig bin im Himmel, so sollt ihr es sein auf Erden, Kuh und etc.,“ die thun nicht gut, weil sie die Vorschriften Gottes als blosses Erbarmen hinstellen.“ אילין דמתרגמין עמי בני ישראל כמא דאנא רחמן בשמיא כן תהוון רחמנין בארעא תורתא או רחילא יתה ויתּ ברה לא תכסון תרוויהון ביומא חד לא עברין טבאות (מפני) שהן עושין מדותיו (גזרותיו) של הקב״ה רחמים j. Berachoth 5, 1. Meg. 4, 10.

Veranlassung zur Paraphrase dargeboten hatten und wo es geschehen war, es auch später zum Theile geduldet wurde, da sie, wenn auch nicht poetisch, doch jedenfalls in keinem engen Zusammenhange mit dem gesetzlichen Leben standen. Anders jedoch verfuhr man bei dem übrigen Inhalte des Pentateuch. Bei einzelnen Stellen, welche kurz nach der neuen halachischen Richtung wiedergegeben werden konnten, that man es, meistens aber begnügte man sich damit, sich streng an den Buchstaben des Textes zu halten und diesen blos durch die Uebersetzung verständlich zu machen, alles Andere überliess man der Ausdeutung in den Schulen und den Gesetzesvorträgen, welche nun die Aufgabe der Methargemin übernahmen; die Erfahrung, welche man mit den früheren Uebersetzern gemacht, mahnte nämlich ab von der Vermischung der Uebersetzung mit der Ausdeutung, man vermied daher diese gänzlich und selbst die früheren Rücksichten, welche man dem religiösen Gefühle gegenüber in der Uebersetzung walten liess, beseitigte man meistens, nur noch die Reinheit des Gottesbegriffes wahrend. Der leicht einbrechenden Willkür in einer für das Volk bestimmten Uebertragung sollte gesteuert werden, die Ausdeutung der Schule und den Gelehrten verbleiben. Während dieser Weg in Babylonien, wo die alte Halachah gänzlich verdrängt war und das alte Thargum eine feste Wurzel gefasst hatte, leicht und siegreich durchgeführt werden konnte, war in Palästina ein solches radicales Verfahren kaum möglich. Die alte Halachah wie das alte Thargum hatte dort noch tiefe Wurzeln und treue Repräsentanten, während die Kraft der Verjüngung überhaupt dort fehlte. Man begnügte sich daher in Palästina mit der Ausbesserung des Einzelnen, setzte Neues neben Altes, berichtigte das Eine, liess das Andere, kurz es ward eine Flickarbeit, der man ihren musivischen Ursprung ansieht. Dies eben ist das s. g. pseudojonathan'sche Thargum, in welchem sich auf eine höchst merkwürdige Weise meistens dem alten ungeänderten Thargumtexte Neues anschloss, so dass wir neben uralten Bestandtheilen ganz späte Elemente finden, neben den von Mischnah und Gemaren getadelten Uebersetzungen, die in emselben ungeändert vorliegen, auch andere consequent ach ihnen gebildete, neben Deutungen, die auf dem Grunde ter Halachah und Haggadah ruhen, die wir in Mechiltha nd Sifre wiederfinden, die von Ismael, Elieser, Josse dem aliläer u. A. gegenüber Akiba vertreten werden, wiederum ndere, die gerade der jüngeren Richtung ihren Ursprung erdanken, neben der Wiedergabe von Lesarten, welche

der frühern willkürlichen Behandlung des Textes angehören und auch den andern alten Uebersetzern vorgelegen, wiederum strenges Halten an dem gereinigten Texte. Das Werk der Umgestaltung ist eben in ihm nicht durchgedrungen, und wir haben dieser Halbheit einen reichen Schatz von historischen Trümmern zu verdanken. Jedoch ist die in dem s. g. Pseudo-Jon. vorliegende Ueberarbeitung nicht der einzige Berichtigungsversuch, noch ein zweiter liegt uns vor, der, wie es scheint, eben blos in einzelnen Abänderungen besteht, welche nicht etwa zu unserm Pseudo-Jon., sondern zu dem uns nicht mehr zugänglichen ursprünglichen palästinischen Thargum gemacht und als berichtigende Glossen an den Rand gesetzt wurden. Daher ist Dies kein vollständiges Thargum, sondern eine Sammlung einzelner Glossen, die bald mit den Berichtigungen, welche in unsern Pseudo-Jon. eingedrungen, vollständig übereinstimmen, bald auf eine andere Art berichtigen, als es in Pseudo-Jon. geschehen, so dass auch dort noch zuweilen eine grössere Annäherung an die ältere ursprüngliche Gestalt sich findet als in Pseudo-Jon., meistens aber die in diesem beibehaltene alte Uebersetzung der neuern Anschauung nach umgestaltet wird. Dies ist der Charakter des u. d. N. „Thargum jeruschalmi" bekannten Fragmenten-Thargum. In Wahrheit aber haben wir nun zwei aus dem alten paläst. Th. fliessende berichtigte Recensionen vor uns, von denen wir daher die eine, die vollständige, gewöhnlich Pseudo-Jon. genannt, als erste Recension des jerus. Th., kurz: j. Th. I, die andere, das Tharg. jeruschalmi genannte Fragmenten-Th., als zweites oder j. Th. II bezeichnen.

Diese richtige Erkenntniss der Geschichte des Thargum ist durch die im Texte unseres Werkes niedergelegten Forschungen begründet und der grosse Gewinn nachgewiesen, welchen uns diese Erkenntniss zur richtigeren Würdigung der ganzen Geschichte des Bibeltextes und der Auffassung des Judenthums darbietet. Wir haben jedoch bisher diese neue Einsicht in den historischen Verlauf des Th. mehr als Mittel benützt, um daraus andere historische Thatsachen zu eruiren und die Forschung über die uns vorliegenden zwei j. Th. nicht selbstständig durchgeführt. Der Gegenstand verdient aber nunmehr ganz von vorn an wieder aufgenommen zu werden, wobei namentlich die Anführungen der Alten, die von Zunz und mir schon in so grossen Massen zusammengebracht worden, mit berücksichtigt werden müssen. Dabei darf auch die Thatsache nicht ignorirt werden, dass die Alten einer solchen Doppelrecension des j. Th. nicht

gedenken, dass nur erst seit Asariah de Rossi und dem bald darauf erfolgenden Drucke dieselbe bekannt geworden. Wenn es dem, welcher diesen Gegenstand zu seiner speciellen Bearbeitung wählte — und es dürfte kaum einen verdienstlicheren und fruchtbareren in der Geschichte der Bibelübersetzungen geben —, gelingen sollte, handschriftliche jerus. Thargume vergleichen zu können, von denen uns bis jetzt keine Kunde geworden, so dürften wir noch interessante Aufschlüsse erwarten. Dieser Excurs ist weit entfernt davon, eine solche Arbeit liefern zu wollen, dennoch soll er — mit Uebergehung alles im Hauptwerke bereits Benützten — eine Reihe von Stellen nachweisen, in welchen entweder das j. Th. seine gleiche Grundlage mit den andern alten Uebersetzungen und der sam. Rec. oder seinen althalachischen Standpunkt gegenüber dem jüngern unzweideutig offenbart; die Uebereinstimmung mit den andern alten Uebers. aber involvirt häufig auch die ältere halach. oder hagg. Richtung. Die Masse von Kleinigkeiten, die sich leicht bei einer aufmerksamen Untersuchung herausstellen, die Satzverbindung mit oder ohne Wav nach Sam. und andern Uebers. gegen unsern T., die Umstellung des Sing. in Pl., kleine selbstverständliche Zusätze, hinzugefügtes oder zurückgelassenes את als Acc.partikel u. dgl. muss hier bei Seite liegen bleiben.

## 1. Jer. Th., Sam. und alte Uebersetzungen.

1 Mos. 3, 17 ist allen alten Uebers. hinderlich, dass die Erde der Fluch treffe wegen des Menschen, dass sie, die Unschuldige, die Schuld des Menschen büssen solle; 70 und Syrer übersetzen daher בעבורך „in deinen Werken," indem sie entweder עבור als Frucht umdeuten, also in der Frucht, die sie Dir bringe, oder es mit בעבודך (Resch in Daleth corrigirend) combiniren, wie es 70 auch 8, 21 und Jer. 14, 4 thun, wo Symm. (in syr. Hex.) wörtlich übersetzt. Auch Theodotion berichtigt zwar die 70, kehrt aber doch nicht zum wörtlichen Sinne zurück; „in deinem Ueberschreiten" sagt er, also es mit עבר על, übertreten, in Verbindung bringend, d. h. in deinem sündhaften Zustande sei sie dir zum Fluche; in ähnlicher Weise mit anderer Wendung auch j. Th. „weil sie dir deine Sünde nicht angezeigt," also wörtlich auch: wegen deiner Sünde, an der auch sie sich betheiligt. Aquila und Onk. hingegen geben es ohne alle Umschreibung. Zu 8, 21 hat j. Th. den Zusatz nicht und hat einfacher: wegen der Sünde des Menschen, indem

hier eben gesagt wird, dass die Erde nicht mehr der Fluch desshalb treffen solle, und Onk. folgt ihm hier.

Das. 7, 16 erklären die 70 die Worte: und Gott schloss um ihn, mit dem Zusatze: *τὴν κιβωτόν*, die Arche, ebenso Th. j. I ואגיף מימרא דיי ית תרעא דתיבותא באנפיה; die spätern Thargumen vermeiden hier den Anthropomorphismus, und Th. j. II wie Onk. erweitern es zu dem allg. Satze: Gott hatte Mitleid mit ihm oder schützte ihn. Das ואגין des Onk. ist eben eine im Laute annäherende Umschreibung des alten ואגיף, ist dann aber auch in Th. j. I eingedrungen, wo es sich, da es nicht in den Zusammenhang passt, als fehlerhaft erweist.

Das. 11, 2 nehmen alle alten Uebers. und mit ihnen Th. j. I מקדם in der Bed. „von der Morgenseite;" später scheint Dies nicht genügt zu haben, vielleicht besonders weil man sich gewöhnt hatte, gegenüber Palästina als dem Abendlande Babylonien als das Morgenland zu bezeichnen, es musste daher auffallen, dass sie wegziehend „vom Morgenlande" sich in Schinar, also in Babyl. niederliessen! Ber. r. c. 38 erklärt daher, sie hätten sich abgewandt von dem, der „der Anfang" der Welt ist, ebenso Th. j. II, und das בקרמיתא des Onk. lässt das Wort des Originals gegen seine sonstige Gewohnheit (vgl. z. B. 10, 30), um den andern Sinn möglich zu machen.

Das. 11, 4 giebt j. Th. כן mit עד לא wieder wie die 70 mit *πρὸ* oder *πρίν*, geradeso 2 Mos. 1, 10 wie dort auch der Syr.

Das. 13, 18 bietet ויאהל eine Schwierigkeit, welche die Uebers. verschieden lösen. Ein Weggehn wird erwartet, nicht das Aufschlagen des Zeltes. Einige Sam. ändern in וילך, ebenso Syr., andere in ויאל und so Abusaid, 70 übers. „Zelt abbrechen," j. Th. lässt Abraham Zelte für sein Vieh dort zurücklassen.

Das. 14, 5 ist alte LA. בָּהֶם, so 70, Syr. und T. j. II, das hier die ältere LA. aufbewahrt, während I und Onk. corrigirt sind.

Das. 15, 2 fügen beide j. Th. hinzu: ich gehe „aus der Welt" wie die 70 (nicht so Symm. und Aqu.) es kurz ausdrücken mit *ἀπολύομαι*, ich werde aufgelöst, schwinde hin, und am Schlusse haben beide j. Th. den Zusatz „er denkt mich zu beerben" gemein mit dem Syr.

Das. 15, 11 lesen 70 וַיֵּשֶׁב אִתָּם, Abram sass bei ihnen, nämlich den zerschnittenen Thierstücken, um sie vor dem Raubvogel zu schützen. Diese Worte übersetzt auch j. Th. I

dem unreinen Vogel gleichen, stiegen hernieder zu plündern die Güter Israel's, da beschützte sie das Verdienst Abrahams, und ganz ebenso die Deutung in Ber. r. c. 44, wo die daran sich knüpfende Verheissung Gottes lautet: Wenn deine Söhne Leichen werden ohne Sehnen und Knochen, wird Dein Verdienst ihnen beistehn. Hierin lag nun die Veranlassung zu einer neuen Leseart, welche diese Deutung schärfer ausspricht, nämlich וַיָּשֵׁב אֹתָם, Abram wandte sie ab, nämlich die Raubvögel, trieb sie weg, und musste freilich das Suff. Pl. nun auf den Sing. עיט bezogen werden; so alle andern Uebers., auch j. Th. II und Onk., das nach den alten Lesarten, welche Luzz. in Oheb Ger anführt, ואתיב oder ותיך hat und erst später als man וַיָּשֵׁב nicht bezeichnend genug fand, las man וַיָּשֶׁב, wegwehen, was auch andere LA. des Onk. haben ואפרח, was aber gewiss unpassend ist, da נשב, überhaupt nur an zwei späten Stellen vorkommend (Jes. 40, 7. Ps. 107, 18), in Hifil bedeutet, wie in der Psalmst., den Wind wehen lassen, nicht aber: einen Gegenstand wegblasen und vertreiben. Die LA. וַיָּשֵׁב wird aber noch anderweitig bezeugt, nur dass sie anders erklärt worden, nämlich: Abram brachte sie, die zerschnittenen Theile zurück, d. h. er belebte sie wieder. Darauf spielt vielleicht schon Paulus an in Röm. 4, 17, Dies ist es aber sicher, was dem Mohammed berichtet wurde (Koran 2, 262), und diesen Weg schlug auch Saadias ein, wie uns Dunasch in seiner Kritik gegen ihn belehrt: ועור אמר זצ"ל בזו הפרשה דבר גדול מאד חילוף לכל החכמים בפתרונו לפי שפתר דברי הקב"ה כאביט אברהם קחה לי עגלה משולשת וגו' ויקח לו את כל אלה ועשה וירד העיט ויחד העיט. הוא תר וגוזל ששחט עם האיל והעז והעגלה ואמר כי אחרי שחיטתה וניתוחה הָחְיָה והיה אות שהאמין בה אבינו אברהם שבניו יוצאין מתחת שעבוד מצרים לחירות עולם וכי יצאו ברכוש גדול ועור אמר כי אילולי לא הָחְיָה הקב"ה אחר שחיטתה וניתוחה באי זו אות היה מאמין שיעשה מה שנשא (l. שנשבע) מז ונשיב ונאמר כי ירידת האש מן השמים ושריפתה לקרבנו היא האות הגדולה ואין אנו צריכין לחבר ולגבב בפתרון פרשה זו מה שלא אמר אחד מן החכמים כמותו היטב קריאתך בפרשה זו אז יתברר לך טעות פתרונו ואילו חיו אותן העופות השחוטות המנותחות לא היה אומר והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה התבונן בני בפשוטים. Dunasch weiss freilich nicht, woher Saad. zu dieser Erklärung kommt, ebensowenig dessen Vertheidiger, Aben Esra in Sefath ether N. 7.

Das. 17, 16 veranlasste die Wiederholung von וברכתיה nach וברכתי אתה zu der Correctur in וברכתיו; so liest der Samar., übersetzen 70, Syr. und nicht minder jerusalemisches

Thargum ואברכיניה, das darauf folgende ביה scheint fehlerhaft zu sein.

Das. 19, 15 übers. j. Th. הנמצאת mit allen alten Uebers. einfach „die sich bei dir finden, gegenwärtig sind," Onk. nimmt die in Jeb. 77a und Ber. r. c. 50 angedeutete Erkl. auf: die als treu befunden werden, um die Aufnahmsfähigkeit der Frauen aus Moab und Ammon zu bezeichnen (vgl. oben S. 299f).

Das. 24, 21 ist LA. des Sam. משתה und alte Uebers., die Raschi und A. E. (vgl. dens. in Safah berurah *ed.* Lippmann 12a) kennen, aber missbilligen, ist gleichfalls שתי oder ähnlich: trinken, sich zu trinken geben lassen, und ebenso Syr. משקא.

Das. V. 62 liest st. מבוא der Sam. במדבר, und so übers. auch 70, hingegen j. Th. I מָבוֹא, was es mit dem dafür üblichen מעלנא wiedergiebt, wie auch alle alten Uebers., und zwar mit Einschluss des Tharg., in 2 Kön. 23, 11 מָבֹא übers. st. מָבוֹא (in Tharg. das. ist מעלנא ohne noch ein Mem am Anfange zu lesen, wie auch aus Kimchi hervorgeht), hier so noch Vulg.: *per viam quae ducit.* Jedoch schon Ber. r. c. 60 hat ממיתא, und j. Th. II deutet wohl auch die neue LA. an in seiner Deutung „von dem Lehrhause Sem's des Grossen," und ebenso Onk., in dem Nachm. ממיתודי liest, was deutlicher ist als unser במי.

Das. 26, 10 übers. 70 אחד העם ἐκ τοῦ γένους μου, also ein Vornehmer, so auch j. Th. I מלכא דמיחד בעמא und daraus Onk. mit Weglassung des מ, hingegen j. Th. II חד טליא.

Das. V. 18 haben Sam. und 70 עברי für בימי, Syr. und j. Th. verbinden beide Lesarten.

Das. 27, 40 liest j. Th. I wie 70 תוריד, und giebt es wieder mit תחית, was den Sinn ausdrücken soll: wenn du sie von ihrer geistigen Höhe herabbringst, so dass sie die Gebote Gottes übertreten. Diesen Sinn geben auch j. Th. II und Onk., nur dass man in ihnen die wörtliche Uebers. des תוריד vermisst, daher den Zusammenhang mit dem Worte nicht erkennt und nicht weiss, wieso sie zu dieser Erkl. gelangen. Der Sam. liest תאדר, wenn du stark werden, oder תהדר, wenn du zurückkehren wirst, welches Letztere auch Syr. giebt; das scheint Verhüllung des Sinnes zu sein wie unser תָּרִיד.

Das. 28, 10 liest Sam. ללכת und übers. Syr. רנאוֹל, weil Jakob in V. 11 noch nicht in Haran war; diese Uebers. ist auch zwei Male in j. Th. II geblieben למיזל, während es Isaak in Ber. r. c. 68 richtig erklärt: wie man sich gewöhn-

lich auszudrücken pflegt „er geht nach Cäsarea," obgleich er noch mit den Vorbereitungen zur Reise beschäftigt ist. Andere Lehrer jedoch finden darin ein Wunderbares ausgedrückt, er sei an demselben Tage noch nach Haran gekommen, so auch (Bar.) Sanh. 95 und Chullin 91 b, was dann als Zusatz in beide j. Th. eingedrungen.

Das. 29, 21. Das לה entfernt von ללאה בתו hindert die Alten, so dass es Sam. ganz streicht, 70 und Syr. die Wortstellung ändern, j. Th. aber es in לו corrigirt.

Das. V. 27 und 28 erklärt j. Th. wie der Syr. die „Woche" als die 7 Hochzeitstage. Das לו, welches man im zweiten V. im j. Th. vermisst, fand auch Norzi in mehren Hdschr. nicht.

Das. 30, 36. Nach dem ביד בניו in V. 35 ist hier ביתו auffallend, Sam. liest und 70 übers. desshalb בינם, Syr. setzt Laban st. Jakob, j. Th. erklärt „zwischen seiner Heerde."

Das. 31, 7 und 41. Das Hapaxleg. מנים übersetzen die 70, seltsam rathend: Schafe, die Sam. lesen מִנִּים, Arten, j. Th. מָנִים, Antheile, erst später (Aqu., Syr., Hier., Onk.) Male.

Das. V. 39 lassen Sam. und 70 das תבקשנה zurück, ebenso kennen sie kein angehängtes Jod bei גנבתי und וגי, und übersetzen: „Zerrissenes brachte ich Dir nicht; ich büsste von meiner Hand (ersetzte von dem Meinigen) das bei Tag und bei Nacht Gestohlene," daher hat auch Abu-Said ganz richtig אנתלמת in der ersten Person mit dem Dhamma auf dem Schluss-thau, nicht mit dem Fatah, wie Kuenen corrigirt. Man scheint eben angenommen zu haben, Jakob hebe in dem ersten Theile des Satzes wie in V. 38 und 40 seine Sorgfalt im Hirtenberufe, nicht seine strenge Verantwortlichkeit hervor; er habe ihm kein Zerrissenes gebracht, weil er nicht zugegeben, dass ein seiner Hut anvertrautes Thier zerrissen worden, nicht weil er es ihm ersetzt habe. Blos im zweiten Theile spricht er davon, dass er die Verpflichtung zum Ersatze bei dem Diebstahl getragen habe. Auch j. Th. I wie der Syr. wollen nicht zugeben, dass ein Thier in der Heerde zerrissen worden sei, obgleich sie תבקשנה lesen. Dieser nämlich übers. אחטנה, ich hütete es, so dass demnach keines zerrissen wurde, und תבקשנה bezieht er herunter: von meiner Hand verlangtest du das Gestohlene, wo auch die Zusatzjod nicht sichtbar werden; j. Th. I bezieht Beides hinauf, aber als Bedingungssatz: denn wenn ich darin gefehlt hätte, würdest du es von mir verlangt haben, und nun treten im Folg. die Schlussjod

A
d
C
k
n
d
P
d
z
h
ל
.
ה
ע
ר
—

C
sp

ואם אבר כלום בין גנובת יום וגנובת לילה שימרתי לפי ששימרתי צאצאך שימור גמור ולא נגנב לי כלום לא יום ולא לילה. Merkwürdig ist, dass Dunasch doch zuletzt auch auf den Sinn zurückkommt, es sei dem Jakob Nichts gestohlen worden, weil er so sorgfältig gehütet habe.

Das. 32, 21 j. Th. mit Sam. und 70 noch בא, was sogar auch in Onk. eingedrungen, doch nicht in Syr.

Das. 33, 13 ודפקתים dieselben mit Einschluss des Syr. und Onk.

Das. 38, 3. 29. 30 übers. j. Th. ותקרא mit dem Sam.; zu V. 3 vgl. M. Sch., bei den beiden andern übers. auch Syrer so.

Das. V. 5. Während die 70 übersetzen: sie war in Khesib, also וַתְּהִי, der Sam. etwas abweichend liest, ohne dass er jedoch im Sinne von unserm T. abzuweichen scheint: ויהי בכזיבה, nehmen Aquila (bei Hier.: *factum est ut mentiretur*), Syr. ופסקת הות und ebenso beide j. Th. כויב nicht als Stadtname, sondern im Sinne von „aufhören," also es war im Aufhören, d. h. sie hörte auf, indem sie ihn gebar, und mit dieser Deutung scheint gerade die LA. der 70 וחדא zusammenzuhangen, obgleich dieselben sie nicht so fassen. Dieselbe Erkl. hat auch Ber. r. c. 85, wo nur das einfache Wort פסקת zu lesen ist; die in unsern Ausgaben darauf folgenden Worte שם מקום sind eine Glosse, die weder Jalkut noch Raschi hat, und letzterer fasst den Sinn der midr. Erklärung ganz richtig auf. Erst Onk. hat Khesib wieder als Stadt.

Das. V. 15 scheint ein altes Glossem den Schluss des Satzes erklärt zu haben. Die Worte nämlich „denn sie hatte ihr Antlitz bedeckt" sind kein Grund dafür, dass Juda seine Schwiegertochter Thamar für eine Buhlerin gehalten, da ja darin gerade etwas Züchtiges lag, vielmehr sind sie die Erklärung dafür, dass er sie nicht erkannte und sie so für eine Buhlerin halten konnte, und Dies sagt das Glossem וְלֹא יְדָעָהּ, welches 70 und Vulg. wiedergeben: *καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτήν, ne agnosceretur.* Die Haggadah (Meg. 10b, Sotah 10b, Ber. r. c. 85) nimmt aber noch immer an dem Verschleiern des Antlitzes bei einer Buhlerin Anstoss und meint vielmehr, sie sei ehedem in ihres Schwiegervaters Hause stets verschleiert gewesen, so dass Juda sie überhaupt nicht gekannt habe, wie es in Meg. ausdrücklich heisst: ולא הוה ידע לה. In einer etwas andern Wendung deutet es j. Th. I, sie sei ehedem verhüllten, d. h. finstern Antlitzes gewesen, Juda habe sie daher nicht geliebt, ולא הוה יהודה רחים יתה, womit offenbar die Worte ולא ידעה übersetzt werden sollen; weil

Stück der Uebers. „zart“ zurück, und dieses in Babyl. gewöhnlich gewordene Missverständniss giebt auch der Syrer אבא ושליטא, so dass die babyl. Haggadah Baba bathra 4 a, gar veranlasst wurde רך mit König zu erklären, indem sie es mit *rex* combinirt! Der andern Erkl. in Sifre, welche das Wort mit בֶּרֶךְ, Knie, in Verbindung setzt, folgt Aquila, aus dem sie Orig. und Vulg. aufnehmen.

Das. 42, 7 übers. j. Th. wie 70 und Ber. r. einfach ויתנכר: sich fremd stellen; den Babyloniern genügte diese Erkl. nicht, sie halten es gleichbedeutend mit ויתנכל, was Syr. beibehält, Onk. wie 37, 18 wiedergiebt.

Das. V. 36 übersetzt j. Th. I den Schluss mit allen alten Uebers. „der Schmerz Aller:“ צוקתא דכולהון, Vulg. *mala*, j. Th. II nimmt die Deutung des Ber. r. c. 91 auf.

Das. 47, 3 übers. j. Th. אחי יוסף mit Sam., 70 und Syr.; das. V. 29 schaltet es נא nach ועשית ein mit Sam., ebenso das. 48, 8 zum Schlusse לך mit Sam. und 70.

2 Mos. 1, 21 hat j. Th. II die alte LA. aufbewahrt, welche auch 70, Aqu. und Symm. vertreten, näml. ויעשו im Pl., während j. Th. I die Correctur ויעש hat und zwar auch להן ganz wie Theod., Syr. und Onk., wie auch Jalkut aus den Pirke R. Elieser anführt. Die LA. להן scheinen sogar auch 70, Aqu. und Symm. vorauszusetzen, indem sie ἑαυταῖς übersetzen, und man kam zu all diesen Correcturen — von denen unser T. die erstere annahm und die zweite nicht für nöthig hielt —, weil man in der zweiten Hälfte des V. einen Nachsatz zur ersten erblickte, welcher den Lohn der Wehemütter ausdrücken sollte. Die urspr. LA. scheint jedoch ויעשו להם zu sein, und die zweite Hälfte des V. gehört gleichfalls zum Vordersatze, während der Nachsatz erst mit V. 22 beginnt, also: Und es geschah, als die Wehemütter Gott fürchteten und ihnen (*sc.* dem Volke, welches in V. 20 auch als Pl. steht: ויעצמו) Häuser (Familien) machten: da befahl Pharao etc. — In V. 22 hat bekanntlich j. Th. mit Sam. und 70 den Zusatz לעבריים, welcher auch in Onk. beibehalten worden gegen Sotah 12 a.

Das. 2, 9 erklärt j. Th. mit 70 הילוכי „führe weg,“ Onk. mit Syr.: hier dir!

Das. 6, 3 giebt j. Th. II באל שדי wieder mit באלהא שמיא, eine Auffassung, der wir auch bei den 70 Ps. 68, 15 ἐποπτεύοντος und 91, 1 θεὸς τοῦ οὐρανοῦ begegnen.

Das. 14, 27 bewahrt wieder j. Th. II. die alte Uebers. von לאיתנו, die 70 (χῶρα), Symm. und Aqu. (ἀρχαῖον) haben, mit לאתריה, während die andern Uebers. richtiger: Kraft. Die Bed. (ursprünglicher) Ort, Zustand, die, wie es scheint,

bung gebrauchend (vgl. oben S. 328), Syrer und Onk. kehren zur wörtl. Uebers. zurück.

Das. 20, 9 (10) treten uns eigenthümliche Erscheinungen entgegen. Die 70 machen denselben gleich dem entsprechenden V. im Dekalog des Deuter. 5, 13 (14) und übersetzen שׁוֹר וחמורך וכל בה׳, umgekehrt lassen j. Th. und die sam. Uebers. selbst das ובהמתך weg (auch in Mech. z. St. findet nur dieses eine Wort des V. keine Deutung, als habe es ihr nicht vorgelegen), der gedruckte sam. Text und ebenso Abu-Said, auch die Vulg. haben בה׳ ohne Wav. Betrachten wir die Stelle jedoch genauer, so sind auch die Worte וגרך אשר בשעריך auffallend; denn sowohl גר in dem hier gebrauchten Sinne eines armen dienenden Fremdlings und die Construction dieses Wortes mit dem Suff. als auch der Ausdruck שעריך und בש׳ ist ausschliesslicher Sprachgebrauch des Deuter. Man darf daher vermuthen, ursprünglich habe der V. mit ואמתך geschlossen und sei erst aus dem Deut. ergänzt worden, bei den 70 vollständig, bei Andern blos mit der Stelle in Beziehung auf den Fremden, dann aber zwar vollständig, aber doch ohne die überflüssige Erwähnung von Ochs und Esel.

Das. V. 20 (21) übers. j. Th. I wie der Sam. מצאנך ומבקרך, j. Th. II stimmt mit 70 und uns. T. überein.

Das. 22, 13 (14) sind blos zwei von den V. 9 (10) genannten drei Fällen berücksichtigt, was bereits der Gem. Baba mez. 94b auffallend ist; die 70 beseitigen die Schwierigkeit, indem sie auch den dritten Fall hinzufügen: ἢ αἰχμάλωτον γένηται, einige Sam. schränken es gar auf einen Fall ein, indem sie ומת lesen. Eine ganz eigenth. Erkl. giebt, wahrsch. veranlasst durch das Fehlen des dritten Falles, das j. Th.; es bezieht נשבר nicht auf ein Thier, das zerrissen, sondern auf ein Gefäss das zerbrochen wird, eine Erkl., welche der Syr. geradezu abweist, auch die Gem. a. a. O. nicht theilt, wenn sie auch die Verantwortlichkeit für entlehnte Gefässe nicht ausschliesst.

Das. V. 25 (26) erklärt j. Th. mit 70 (πρό) und dem Syr. (במעלבי) das ער בא: vor dem Untergange, ער לא ישמוע gegen Mech. und Thalm., in j. Baba mez. c. 9 Ende jedoch hat vielleicht diese Ansicht Eingang gefunden.

Das. V. 28 (29) erklären sämmtl. alte Uebers. דמעך als Erstlingsfrucht des Nassen, das gekeltert wird, Most und Oel, während מלאה die des Getreides bedeutet, so auch j. Th., und eben so lautete es ursprünglich in Mech. und wir lesen noch bei ihr, die Erstlingsfrucht habe vier Namen, deren einer דמע ist. Später verstand man jedoch unter

diesem Worte die Priesterhebe, bezog auch uns auf, corrigirte auch die Mech. (vgl. bei Jalkut Themurah 4a) danach, und in Mischnah un herrscht grosse Verwirrung darüber, ob überhaup und Oel eine Erstlingsfrucht geweiht werde.

Das. 25, 31 übers. j. Th. mit Sam., 70 und gerade dieser LA. gegenüber schrieb man s mit Jod, um den Nifal entschieden zu bezeichn

Das. 27, 6 lassen 70 und Vulg. ברי, j. Th aus, und V. 8 übers. j. Th. mit Syr. הראתך, h Vulg. und Abu-Said הָרְאֹה.

Das. 35, 14 lässt Sam. ואת נרתיה weg, wohl unter כליה (כל wie er liest) ואת schon begriffen umgekehrt scheint aus diesem Grunde j. Th. rückzulassen.

Das. 36, 5 liest Sam. וירבו, um die Verdo לאמר zu beseitigen, aus dems. Grunde lässt j. weg mit 70 und Syr.

Das. V. 6 übers. j. Th. (und selbst Onk.) Sam. gegen 70 und Syr., die unser ויכלא wiede

Das. V. 8 sind allen alten Uebers. die המלאכה auffallend. Sehen wir von den 70 ab Inversion der ihnen vorliegende Text nicht rech nen ist, so übers. Syr. ועשי, Vulg. מלאכת המשכן lässt die beiden Worte einfach weg!

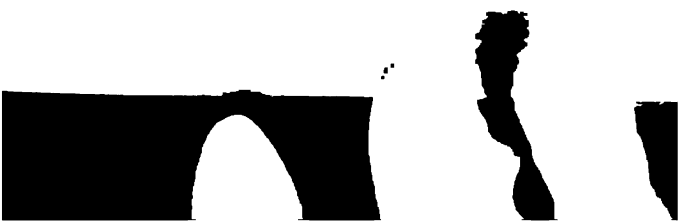
Das. 39, 22 fehlt beim Sam. האזר und fü halb dem מעיל den Art. zu, dasselbe thut j. Th beide 28, 31 mit uns. T. übereinstimmen, wie h und Syr. Auch V. 32 liest j. Th. mit Sam ohne כל.

40, 38 versetzen Sam., 70, Syr., j. Th. II und lesen בו לילה, j. Th. I lässt בו ganz weg.

3 Mos. 2, 11 übers. j. Th. תקריבו des San unseres Textes.

Das. 3, 9. Zu den Fettstücken des Opfers bei Schafen auch der Schwanz gerechnet; da den Altar darzubringenden Fettstücke zum g Genusse auch dann untersagt sind, wenn das als Opfer dargebracht wird, so erklären die K den Genuss des Schwanztheiles für untersagt, Rabbaniten blos solche Fettstücke dem Genuss die bei allen Thiergattungen, Ochs, Bock und gebracht werden, hingegen den Schwanztheil, Schafen dargebracht wird, zu essen erlauben (





117a). Diese Differenz ist jedoch offenbar weit älter und zeigt sich in abweichenden Lesarten, wo unser T. und fast durchgehends die Uebers. auf Seiten der Rabb., hingegen der sam. T. auf Seite der Karaiten stehn, und zwar sondert gewöhnlich unser T. und die mit ihm übereinstimmenden Uebers. den Schwanztheil selbst beim Schafe entschieden von den Fettstücken, weil sie ihn gar nicht als solches betrachtet wissen wollen, während ihn der Sam. darunter begreift. So liest dieser 2 Mos. 29, 22, was wohl urspr. LA. ist, והחלב את האליה, wonach das את als die allgemeine Rubrik oben hingestellt wird, dann als das Einzelne der Schwanz und die übrigen Fettstücke aufgezählt werden; gewaltsam ist Dies in den 70 corrigirt, welche חלבו übers. und הא ganz zurücklassen, und uns. T. will durch das Wav copulativum vor הא ausdrücken, dass dasselbe gar nicht zum Fette gerechnet werde, wobei man nun nicht weiss, was das allgemeine voranstehende החלב aussagen will, da es nicht zur Bezeichnung der allg. Kategorie stehn kann. Der Thalm. sucht hier wie anderswo (vgl. Sifra zur folg. St.) diese Schwierigkeit durch gesuchte Deutungen zu beseitigen. In uns. St. nun ist eine ähnliche Correctur von 70, Syr. und j. Th. II versucht worden, indem sie חלב והא st. חלבו הא übersetzen, hingegen hat der sam. T. die LA., welche sich auch bei uns erhalten, und noch ausserdem את חת המ ohne Wav, weil in den Gliedern der einzelnen Aufzählung: Schwanz, das die Eingeweide bedeckende und das auf ihnen befindliche Fett blos das letzte des Wav bedarf, nicht das mittlere, und ebenso liest j. Th. I, hingegen scheiden die Accente entschieden den Satz, welcher vom Schwanze handelt, von dem Folgenden, und unser T. beginnt den neuen Satz mit Wav, wie auch j. Th. II. Auch 8, 25 hat wieder der sam. T. gegen den unsrigen und alle Uebers. את הא ohne Wav aus dems. Grunde, und umgekehrt trennen die Accente, und mit ihnen die Uebers. in 9, 19. Dort heisst es nach natürlicher Abtheilung: „Und die Fettstücke von dem Ochsen und dem Widder, (nämlich) den Schwanz und das (die Eingeweide) bedeckende etc.;“ statt dessen heisst es nach den Acc., die השור mit Athnach versehn: „Und die Fettstücke von dem Ochsen“ — welche dann weiter nicht aufgezählt werden — „und vom Widder (nahm er) den Schwanz etc.“ Das wollen auch die 70 ausdrücken mit ihrem *καὶ τὸ στέαρ τὸ ἀπὸ τοῦ μοσχοῦ, καὶ τοῦ κριοῦ τὴν ὀσφύν*, dem Sinne nach gleich der Syr., nur dass er die gewöhnliche Correctur des hinzuzufügenden Wav vorzieht: das Fett des Ochsen und des Widders und den

Schwanz. 1
blos zwisch
höher hinau
Halachah ei
ohne dersell
Praxis zu g
des Schafes
daher unter
nicht Fettsti
er auch bei
nicht unter
(Chullin a. 
aber da er
Vorschrift ni
Weise hand
Halachah.

Das. 5,
יאשם ; diese
Kal von זוב

Das. 6,
תְּכַבֵּס, und d
mit uns. T.

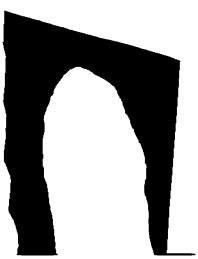
Das. 7,
so auch j. T
zurücklässt.

Das. 10
weil sie mit
Gaben zuge
der Genuss
Wort ganz

Das. 11
vor בימים,
das erste M

Das. 12
hinzu, (vgl.
Sam., 70, j.

Das. 14
dass das E
Schlachten d
müsse, sonde
ist dies selb
אדם, über L
Eine zugiebt
בכהן (vgl. Ja
Autoritäten



wird früher in Sifra (Mezora Anf.) ohne Weiteres vorausgesetzt, dass das Schlachten durch den Priester geschehen müsse, מניין שחיטת צפרים וכו׳ בכהן ת״ל וכו׳, ebenso Thoss. Neg. c. 8 (vgl. Sims. a. a. O.). Das j. Th. folgt der entgegenstehenden, auch durch den Sam. vertretenen Ansicht, ohne dessen LA. anzunehmen: ויסקר כהנא לטבחא ויכום. Vgl. noch V. 41 und 42.

Das. 15, 3 schleppen die Worte טמאתו הוא am Schlusse nach dem Anfange וזאת תהיה טמאתו lästig nach. Sam. und 70 verbessern es, indem sie vor den Schlussworten den ganzen Satz nochmals mit כל ימי wiederholen, also: Dies ist seine Unreinheit in seinem Flusse, wenn speichelartig etc.; so lange speichelartig etc., bleibt seine Unreinheit. Das j. Th. hilft der Schwierigkeit anders ab; es theilt, wie auch die Acc. thun, bei בזובו und lässt diese erste Hälfte eine ganz andere Bestimmung aussagen, die es durch einen nicht im T. befindlichen Zusatz ergänzt: גוון חיוור, dass nämlich der Eiterfluss aus Samen und nicht aus Blut besteht.

Das. 16, 30 trennen die 70 erst nach ה׳: denn an diesem Tage wird er euch sühnen, euch zu reinigen von allen euren Sünden vor Gott, und (*καί*) ihr sollt rein werden. Naturgemässer und mit tiefer sittlicher Erkenntniss trennt j. Th. bei „Sünden," und übers. das Folgende: und ihr sollt vor Gott eure Sünden bekennen und (dadurch erst) rein werden, wo die Reue und Busse als ein nothwendiges Moment bezeichnet wird. Anders wieder die Acc., welche Elasar b. Asariah (Ende Joma) folgen, indem sie bei „reinigen" trennen und daher dem Folg. den Sinn beilegen, dass nur Sünden gegen Gott durch den Versöhnungstag gesühnt werden, während die gegen Menschen noch der Wiederbegütigung des Verletzten bedürfen.

Das. 17, 3. 4 erscheint nach dem einfachen Wortsinn ein jedes Schlachten ausserhalb des Stiftszeltes als verboten; damit steht jedoch in Widerspruch 5 Mos. 12, 15 ff. Sam. und 70 machen daher einen Zusatz, welcher das Verbot auf Opfer beschränkt, während das einfache Schlachten überall gestattet sei; dasselbe drückt das j. Th. mit dem einfachen Zusatze נכסת aus.

Das. V. 13 übers. j. Th. den T. des Sam. מבית und בתוככו, letzteres haben auch die andren Uebers.

4 Mos. 1, 22 fehlt פקדיו in j. Th. wie bei 70 und Syr., Sam. corrigirt פקודיהם, und darauf scheint sich auch das סכומיהו des jer. Tharg. II zu beziehen. Auch den Zusatz לגלגלותם כל זכו von V. 24 an theilt j. Th. mit 70 und Syrer.

Das. 4, 41 übers. j. Th. noch am Schlusse ביד משה wie 70.

Das. 5, 28 wird der verdächtigten Frau verheissen, dass, wenn sie als rein befunden wird, sie auch werde befruchtet werden. Dies erklärt schon Josephus (Alterth. III, 11, 6) dahin, dass die Frau dann ein männliches Kind bekommen werde (*παιδίον ἄρρεν*). Diese Ansicht theilt Ismael in Sifre, Sotah 26a (in Berachoth 31b ist ihm fälschlich die Ansicht Akiba's wie diesem die seine beigelegt, was zwar schon Thoss. Menach. 17b so vor sich hatten, aber durch Handschriften als irrig bezeugt wird, vgl. Koronel in Beth Nathan z. St.). Dieser Ansicht, welche auch j. Sotah 3, 4 schlechtweg angeführt wird, folgen Syrer und j. Th., die זכר haben. Akiba an den a. O. hingegen erklärt es, dass wenn sie überhaupt unfruchtbar gewesen, sie ein Kind bekommen werde.

Das. 6, 4 erklärt j. Th. wie 70 und Syrer חרצן die Schale, ausgepresste Traube, und זג als Kern wie Juda in Mischn. Nasir 6, 2, umgekehrt die bab. Halachah das. 39a mit Onk.

Das. 11, 8 nimmt j. Th. I wie Aqu. und Symm., auch die ältere Hagg. לשד als Brust, ביזא (vgl. oben S. 397 A.), hingegen geben j. Th. II und Onk. die neuere Erklärung: geknetet.

Das. V. 12 übers. j. Th. I mit Sam., 70 und Syr. אל, während j. Th. II und Onk. על.

Das. V. 28 scheint die urspr. LA. zu sein מִבַּחֻרָיו, von seinen Jünglingen, d. h. einer der Diener Mosis; man scheint jedoch diese Bezeichnung für Josua nicht ehrenvoll genug gehalten zu haben und las das Wort מִבָּחוּרָיו oder deutlicher wie Sam. מִבְּחִירָיו, von seinen Auserwählten, wie 70 (und Vulg.) übersetzen. Bei dieser LA. verharrend, fasste man es jedoch auch dann: von seiner Jugend an wie Syr. und einige Ausg. des Onk. Das j. Th. übergeht das Wort ganz.

Das. 13, 19 war den Alten der Satz: und wie die Städte, worin es wohnt, ob in Lagern oder in Festungen, schwierig, da Lager gar keine Städte sind, daher corrigirte der Sam. הבמחנים in המבח, abgeleitet von בחן, Wall, so dass demnach nur von verschiedenen Arten fester Städte die Rede ist, ob sie nämlich in mit Ringmauern umgebenen oder in natürlich festen Städten wohnten. Dies drücken die 70 aus mit *ἐν τειχήρεσιν ἢ ἐν ἀτειχίστοις* und Vulg.: *muratae an absque muris.* Dieser Deutung schliesst sich auch das j. Th. an mit den Worten: הבכרכין סציחי חנין אין בחקרין. Allerdings ist חקרא (Akra) eine feste Stadt auch

sonst im j. Th. wie מבצר im Hebr., aber auch כוך (was Onk. hier für מבצר), und פציח entspricht bei Onk. zwar dem פָּרָזִי und פְּרָזוֹ, der offenen Stadt, allein nicht so im j. Th., welches nicht das erstere, sondern blos das letztere damit wiedergiebt, aber auch מבצר in Ps. 89, 41 und Klgl. 2, 5, und פרז selbst bedeutet den alten Uebers. wenigstens in פרזון gerade: stark. Aber auch חגיין steht V. 28 neben כריכין im j. Th. für בצורות, wie denn der Stamm חגא im Aram. niemals lagern bedeutet, vielmehr scheint es für „verstecken, verbergen" zu stehn in חינא, Schoss, und daher die Bed. eines festen Zufluchtsortes erhalten zu haben. Daher hat ein griech. Uebers. Jes. 29, 1 *ὀχύρωμα* (vgl. Schleussn.) f. חגה, und so mögen auch die 70 Spr. 12, 12 mit ihrem *ἐν ὀχυρώμασι* eine LA. יחן für uns. יתן andeuten. Es konnte daher das j. Th., auch ohne die LA. zu ändern, מחנים mit festen Plätzen übersetzen, wie ja auch *castra* in dem thalm. קסטרא oder קצרה geradezu Festung bedeutet. Während Syrer den ganzen V. auslässt, hat Onk. פציחן für מחנים, was bei ihm freilich „offene Plätze" bedeutet.

Das. V. 22. 24 übers. j. Th. mit Sam., 70 und Syrer ויבאו und קראו im Pl., während die späte Hagg. Sotah 34 b auf den Sing. in V. 22 Nachdruck legt und es auf Khaleb bezieht.

Das. 14, 44 leitet j. Th. I ויעפלו von אפל, Dunkel, ab, so auch Vulg.: *contenebrati*, nicht so j. Th. II und Onk.

Das. 20, 14 hat j. Th. wie 70 noch לאמר vor כה.

Das. 24, 6 übers. beide j. Th. כאהלים: Zelte, es auf die Himmel beziehend, wie 70 und Syr., während Onk.: Aloë. Noch Saadias hat bekanntlich כמצראב, wogegen Dunasch (*ms.* Luzz.): ועוד פתר כאהלים נטע י׳ אהלים כמו אהל וטעות גרולה היא זו ואלו היה אהל ממש כשפתר או היתה האלף קמוצה ואינה אלא פתוחה כגון נפתי משכבי מור אהלים וקנמון. ודע כי הקמץ והפתח הכר גרול הן׳כי חדשים קמץ חדש ממש וחדשים פתח לשון חירוש. אניה קמץ ספינה אניה לשון אניות וחרבות קמץ לשון חרבן וחרבות פתח ריבוי חרב וכיוצא בהן הרבה שמפרישין בין הקמץ ובין הפתח, הבן ולמוד. Vgl. A. E. in Sefath jether N. 2.

Das. 25, 1 übers. j. Th. I wie 70 ויחל mit „sich entweihen," nicht so j. Th. II.

Das. 26, 59 j. Th. wie Syrer יָלְדָה ohne אתה; 27, 14 על אשר für בא wie 70 und Syrer und so zwei Male in Sifre, und V. 23 wie 70 כ׳ צוה ה׳ את מ׳.

5 Mos. 21, 12 übersetzen 70 den Schluss: *περιονυχιεῖς (-χίσει)*, die Nägel abschneiden, wie Elieser in Sifre

(Jeb. 48a) תקוץ, so auch Syr. und j. Th. ותצמי (vgl. j. Moed katon 3, 1 Ende והוה יתיב מצמי טופרוי), hingegen Onk. wie Akiba תרבי. תגדיל.

Das. 24, 17 liest j. Th. mit 70 noch ואלמנה nach יתום, und so steht es auch in Sifre. Daraus nun scheint auch die halach. Deutung entstanden zu sein, dass in der zweiten Vershälfte, wo nochmals von der Wittwe besonders die Rede ist, unter ihr nicht wie gewöhnlich (vgl. z. B. Sifre zu 5 Mos. 14, 29) blos die arme Wittwe zu verstehn sei, sondern auch die reiche, indem man sie, wie auch j. Th. die Deutung aufnimmt, durch den häufigeren Besuch, welchen diese Pfändung veranlasst, in übeln Ruf bringen könne, vgl. Sifre, M. Baba mezia 9, 13, Thoss. das. c. 10 und beide Gemaren das., auch Sanh. 21a. Dass man die reiche Wittwe wohl pfände, aber ihr aus der angegebenen Rücksicht das Pfand nicht zurückgebe, also das אלמנה in der letzten Vershälfte blos die arme bedeute, ist eben spätere Ansicht, welche das erste ואלמנה bereits gestrichen hatte.

Das. 27, 23 scheint das Hapaxleg. חֲתָנָה den Uebers. unbekannt gewesen zu sein, weil die spätere Sprache den Unterschied zwischen den Schwiegereltern des Mannes, welche bibl. חתן und חתנת, und denen des Weibes, welche חם und חמות heissen, nicht kennt und sich für beide blos des letzteren Ausdruckes bedient (vgl. m. Lehrb. z. Sprache d. Mischnah S. 27). Die 70 nahmen es daher bald für Schwiegertochter, bald für Schwägerin und j. Th. II gar für Muhme!

Das. 28, 4. Hier lässt j. Th. wie 70 ופרי בהמתך weg, Sam. fügt es auch V. 18 ein.

Das. 32, 12. עמו beziehen beide j. Th. wie 70 auf das Volk, so auch Sifre.

Das. 33, 2. Die Tharg. mit sämmtlichen Uebers. gleich dem Sam. ואתו.

Das. V. 10 scheint das וגזירת אורייתך des j. Th. II auf die LA. des Sam. und Syrers im Pl. ותורותך hinzudeuten, daher auch Sifre: מלמר ששתי תורות ניתנו להם לישראל אחת על פה ואחת בכתב.

Das. Vers 22 erklären die Thargume wie Syrer יונק gleich יינק.

## 2. Jer. Th. und alte Halachah und Haggadah.

1 Mos. 4, 10 kennt j. Th. I noch keine Deutung für den Pl. in דמי, wohl aber j. Th. II und Onk., übereinstimmend mit M. Sanh. 4, 5.

hat, offenbar um die späte Hagg. zu V. 9, dass Noah blos in seiner Zeit als fromm geachtet werden konnte, anzudeuten.

Das. 36, 39 ist alte hagg. Deutung מי זהב, so Ber. r. c. 83 und j. Th. I; neu ist, was noch daneben j. Th. II hat (nicht מצרף דהבא דהוא), dem Onk. und Saad. (סאנך) folgen.

Das. 49, 1 ist der Schluss in j. Th. I איתו וכוי aus der alten einfachen Uebers., das Vorhergehende ist Ausschmükkung der spätern Zeit, welche daher j. Th. II allein aufrecht erhält.

2 Mos. 7, 11 und 4 Mos. 22, 22 nennt j. Th. I als ägypt. Zauberer und als Begleiter Bileam's, also als gefährliche Nationalfeinde: יניס וימריס ganz mit der griech. Endung, mit der sie Paulus 2 Timoth. 3, 8 nennt; nur in erster Eigenschaft kommen sie noch in einer alten Tradition vor Menach. 85 a (und daraus in späteren Midr.), aber mit der hebraisirten Form יוחני וממרא. In Sefer ha-Jaschar zum Exod. kommen sie wieder unter der Form ינים וימברים vor, und zwar als Söhne des Zauberers Bileam. Mit diesen Namen scheint auf hinterlistige Feinde der Juden unter den Makkabäern hingedeutet zu sein, und zwar mit „Jambres" auf die Söhne Jambri, welche 1 Makk. 9, 36. 37 als heimtückische Feinde Jonathan's sich beweisen, unter „Jannes" wohl die Bewohner Jamnia's, vgl. 1 Makk. 5, 8 ff. 2 Makk. 5, 8 (vgl. noch Grimm zu 2 Makk. 12, 32 mit V. 34 und 40). Vgl. unten S. 479 zu 5 Mos. 33, 11.

2 Mos. 17, 15. Schon oben S. 277 und S. 294 ist bemerkt, wie die Zusammenstellung des göttlichen Namens mit גם in diesem und dem folg. V. anstössig war, so dass in letzterem gar das נס in כס verwandelt wurde, in ersterem doch durch das Pessik das Tetragrammaton etwas von נס ferngehalten wurde. Darauf hatte man sich jedoch früher nicht beschränkt, man hatte vielmehr noch weit entschiedener dieser anstössigen Zusammenstellung: Gott mein Panier, und der Namenbeilegung derselben an den Altar abhelfen wollen. Die 70 übers. *καταφυγή μου*, und wir begreifen diese Uebers., wenn wir die Punctation für dieses Wort beachten, welche sich in dem babyl. Codex aus dem J. 1009 (oder 10) findet, nämlich נָסִי mit Kibbuz unter Nun (Pinner, Prospectus etc. S. 91); man hatte also ein Wort נוס erdacht, welches gleich מָנוֹס Zuflucht bedeuten sollte. Der Syrer lässt, nach seiner auch sonst nicht seltenen Art, das Wort im Orig., so dass es als unübersetzbarer Eigenname erscheint, während es als syr. betrachtet, einen ganz

sondern Sinn giebt, nämlich: Gott versuc
das j. Th., übereinstimmend mit Mech.
זה המקום בגינו*) עשאו. וכן אתה מוצא כל זמן
שישראל בנם כביכול הנם לפניו שנאמ' י"י נסי „M
Wunder, welches Gott that, that E
finden wir es überhaupt dargestellt, d
ein Wunder geschieht, es auch für
geschieht, und ebenso bei Leid und F
hier nun zwei Umdeutungen, erstens
nicht als Panier genommen, zweiten
(nämlich der, welcher den Namen nan
dem Anfange des V., sondern Gott
genommen, so dass es heisst: „und es
Gott: Mein Wunder!“ Das ist es, was
lesen: וקרא שמיה מימרא די"י דין ניסא דילי.
der“ für uns. St. ist auch von Onk. (v
der Mass. festgehalten worden, welche
Jes. 49, 22 vorkommenden in der Be
der Bemerkung: ב' בתרי לישני!

2 Mos. 34, 7 und 4 Mos. 14, 18
ונקה לא ינקה nicht die in Thoss. Joma c
liche Deutung, er reinige blos die Bi
Nichtbüssenden, vielmehr: er befreie
am grossen Gerichtstage, wie es Pessi
Auch j. Th. I hat im Exod. die Wort
Ueberrest der alten Erkl. ist, während
hineincorrigirt worden ist.

3 Mos. 5, 10 erklärt j. Th. ושפט
Ismael, nicht wie die recipirte Ansicht
lin 21 aff.

Das. 13, 45 übers. j. Th. פרוע wi
wild wachsen lassen, während Onk. a
genannten Stellen wohl so hat, aber ni
dem einfachen פריע bleibt, um der
Deutungen nicht vorzugreifen. Denn,
bedeute, ist nur die Ansicht Elieser's
k. 15a, hingegen erklärt es Akiba mit
rend die 70 überall bei „entblössen“
merkwürdiger Weise die Casuisten au

---

*) So ist mit *ed.* Wilna zu lesen, nicht בגיני
lautende Erkl. in Thanchuma: ולמען שמו עשה
falsche LA. בגיני scheint schon alt, und kommt
vor, sondern auch in der seltsamen Uebersetzu
spätere Zusatz in j. Th. davon giebt: בגיני הוא

Elies.'s gegenüber der von Akiba, vgl. Maim. in Sefer ha-Mizwoth Gebot 112 (in Mischneh Thorah, Tumath ha-Zaraath 10, 6 ist es unklar), Moses aus Coucy in Semag Gebot 235. Zu 4 Mos. 5, 18 nimmt auch j. Th. פרע als entblössen.

Das. 21, 9 fasst j. Th. die Stelle nach der Deutung Elieser's in Sifra und den beiden Gemaren zu Sanh. 7, 1: wenn sie sich entweiht zu buhlen unter der Gewalt, im Hause ihres Vaters.

Das. 26, 6 entspricht der Zusatz רשות in j. Th. der Deutung Simon's gegenüber der Juda's in Sifra.

Das. V. 19 bezieht j. Th. „den Stolz eurer Macht" wie die ältere Ansicht in Sifra auf den Tempel, Akiba u. A. verstehn darunter die Helden, Vornehmen in Israel, vgl. noch Gittin 37a.

4 Mos. 6, 11 hält j. Th. an der alten Erkl. Ismael's (Sifre z. St.) fest, die Sünde, von der hier die Rede ist, bestehe darin, dass der Nasiräer sich an einem Todten verunreinigt. Spätere Lehrer in Sifre, j. Nedarim 1, 1. Nasir 1, 5, b. Thaan. 11a, Nedarim 10a, Nasir 19a und Baba kamma 91b erklären, wohl veranlasst durch den Kampf gegen die nach der Zerstörung des Tempels sich des Weines Enthaltenden (vgl. oben S. 152), die Sünde dahin, dass überhaupt ein Nasiräatgelübde zu missbilligen sei, weil man sich den erlaubten Genuss des Weines versage. Die spätere bab. G. (vgl. die beiden mittleren angef. St.) und mit ihr Onk. kehrt wieder zur alten Erkl. zurück.

Das. 7, 3 ist die alte Erkl. von עב in Sifre: Wagen mit vollem Geschirre, so auch Syrer מתקנן, j. Th. I משקסן und j. Th. II מזוגן — was auch Aruch זוג anführt, wo nach Hdschr. st. Thargum schlechtweg gelesen werden muss: j. Th. —; eine spätere Erkl. das. ist: gedeckte Wagen, so Onk., der Zusatz in j. Th. und wie es scheint, auch Aquila.

Das. 14, 10 lässt j. Th. absichtlich die Worte „allen Söhnen Israel's" zurück, damit das Sichtbarwerden selbst der Khabod an alle Israeliten nicht so ausdrücklich hervorgehoben werde.

Das. 18, 30 hat j. Th. eine ganz eigenth. Deutung, die Anrede in allen drei Versen an die Priester gerichtet zu betrachten und V. 32 dahin aufzufassen, dass die Hebe vom Zehnten nicht von einem unreinen Priester genossen werde; für Letzteres ist noch eine Andeutung in Sifre: אזהרה לכהנים וללוים.

Das. 19, 2 entscheidet sich j. Th. dafür, dass die Kuh

zweijährig sein müsse wie Elieser
pirte Ansicht Parah 1, 1. In den fol
lich 3. 5. 6. 7. 9. 10. 18. 19. 21,
Verrichtungen verschiedenen Pers
Alles auf Priester beschränkt. Di
gewesen, aber dann, wahrscheinlic
Kampf gegen die Sadducäer (vgl.
worden zu sein, vgl. Sifre, M. Par
Thoss. das. wie Joma 43 ab.

Das. V. 16 nimmt j. Th. wiede
in Sifre und Chullin 72a auf, das
„auf dem Felde" bezeichnet sei, w
etwa ein todtes Kind im Mutterleib
anders deutet. Auch die von der
von בעצם in V. 18 abweichende De
wohl auf einer alten Auffassung.

Das. 26, 11 werden von j. Th.
unbetheiligt bei der Empörung ih
während die Gem. Meg. 14 a, Sanh.
sondern Platz in der Hölle anweist,
nach geschehener Busse Propheten

Das. 28, 2 hat j. Th. I die eig
als Schaubrote, welche die Priester
folg. לאשי — wofür es mit Sam. שה
für sich steht und auf Feueropfer si
deutet es dann den Satz תשמרו וגו׳
darzubringenden Schaubrote, währen
Feueropfern handelt. Dies corrigirt
men auf die Feueropfer beziehend,
Worte סידור פתורי, wie in Onk. סידור
hineingekommen, zu streichen.

Das. 36, 8 und 9 scheinen nich
fehlen. Nachdem es nämlich in V.
in beiden Gemaren vorkommende
hatte, dass diese Bestimmung beim
des Landes keine Geltung mehr habe
Verse gznz überflüssig, ja der Entsch
sprechend, da sie, wie A. E. richtig
tung dieser Vorschrift auch für sp
wollen. Sicher aber hatte die Prax
wo der grösste Theil der Stämme ni
Stammeseintheilung kaum mehr kun
sie nicht beachtete, zu dieser Deut
Uebersetzer liessen desshalb die Ver

5 Mos. 12, 4 deutet j. Th. mit

Jalkut und Nachmanides im Namen Ismael's, in Raschi sind fälschlich diesem die Worte Gamaliel's beigelegt) dahin, dass hier verboten werde, Gott so zu thun, d. h. seinen Namen auszulöschen. Auch die spätere Gem. kommt wieder darauf zurück.

Das. 16, 1 wird von j. Th. לילה (gegen Sifre) zu אכל hinauf bezogen, Du sollst das Pessachopfer Nachts geniessen.

Das. V. 2 deutet j. Th. mit Ismael in Mechiltha Tract. Pessach c. 4 בקר auf die Chagigah, d. h. das Freudenmahl, welches während jedes Festes, also auch an diesem Feste abgehalten, aber nicht gleichzeitig mit dem Passahlamme genossen wird; die spätere Halachah deutet Dies vielfach um, vgl. Pessachim 70 b.

Das. 17, 1 erkl. j. Th. die Worte „irgend ein böses Ding" mit: wenn es gestohlen oder geraubt ist, eine Deutung, die dem Thalm. fremd ist.

Das. V. 18 fasst j. Th. das Gebot, dass der König sich eine Thorah-Abschrift mache, dahin, dass „die Aeltesten sie ihm schreiben sollen" ויכתבון ליה סבריא, wovon in der Trad. Nichts vorkommt; sollte Dies in Erinnerung an die griech. Uebers. der Aeltesten für den, wenn auch fremdländischen, König Ptolemäus aufgenommen sein?

Das. 21, 7 hat j. Th. I die halachische Deutung in alter Fassung; „unsere Hände haben nicht vergossen dieses Blut" heisst: er (der Mörder) war nicht in unsere Hände gelangt und wir hätten ihn dann entlassen, freigesprochen, שלא בא לידינו ופטרנוהו, „unsere Augen haben nicht gesehn" heisst: wir haben ihn (den Mörder) nicht gesehn und hätten ihn entwischen lassen ולא ראינוהו והנחנוהו. So ist auch richtige LA. in M. Sotah 9, 6, wie sie noch Raschi, Maimonides und Bertinoro vorlag, die die Stelle zwar anders erklären, aber nach Anleitung der bab. G., nicht nach einem ausdrücklichen Zusatze in der M. So wie j. Th. erklärt auch die j. G., und erst Josua b. Levi (Sotah 38 b) und nach ihm die b. G. deutet es um dahin: er (der Ermordete) ist nicht in unsere Hände gelangt und wir haben ihn entlassen (ohne Speise), wir haben ihn (den Ermordeten) nicht gesehn und haben ihn ziehn lassen (ohne Begleitung) —, als wenn jedem Wanderer eine Begleitung mit gegeben werden müsste! Dieser Differenz in der Erkl. gedenkt bereits die j. G.: רבנן דדבא פתרון קרייא כהורג ורבנן רחמן פתרון קרייא כהורג רבנן דדבא פתרון קרייא בהורג שלא בא על ידינו ופטרנוהו ולא הרגנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו ועמעמנו על דינו וכו׳ Erst aus der babyl. Auffassung sind dann Baraitha's (vgl. Sotah 46 b und Sifre die Worte בלא לויה) wie auch unsere Mischnah mit Zu-

sätzen versehn worden. Auch j. Th. II scheint danach zu corrigiren!

Das. 24, 6 deuten beide j. Th. die Worte: „man pfände nicht Mühle und Mühlstein, denn das Leben pfändet man“ dahin, dass man das eheliche Zusammenleben (durch Zaubern) nicht hindere. Von dieser Deutung findet sich in der midr. Lit. nur noch eine Analogie in Ber. r. c. 20: והוא ימשל בך יכול ממשלה מכל צד ת״ל לא יחבול ריחים ורכב „Aus den Worten (1 Mos. 3, 16), er (der Mann) soll über dich (das Weib) herrschen, könnte man schliessen, die Herrschaft sei eine allseitige (unbeschränkte), desshalb heisst es: er soll nicht Mühle und Mühlstein verpfänden,“ also auch der Mann dürfe nicht so weit gehn, die eheliche Pflicht zu verweigern. Ebenso erklären es die alten Karaiten (bei A. E.).

Das. 26, 14 werden die Worte „ich habe davon nicht einem Todten gngeben“ von j. Th. I erklärt, ich habe davon nicht die Ausgaben für Leichengewänder bestritten. Das ist die Deutung Elieser's in Sifre, welche auch in M. Maaser scheni 5, 12 aufgenommen ist, aber keineswegs der Ansicht Akiba's in Sifre und der in j. Maaser sch. 2, 1 und b. Jebam. 74a recipirten Halachah entspricht. Das לטמי נפש des j. Th. II ist die eigenthümliche Umschreibung, deren sich auch sonst die Tharg. für einen Todten bedienen, vgl. z. B. 4 Mos. 5, 2. 9, 6ff.

Das. 28, 63 zeigt sich wieder die bereits S. 348 besprochene Scheu vor den Androhungen gegen Israel, so dass j. Th. hinzufügt: עממין נוכראין, und ebenso ist 30, 1 st. „wohin dich (oder nach der Verwandlung des ganzen V. in den Pl. durch das j. Th.: euch) Gott dein Herr verstossen“ in j. Th. gesetzt: wohin sie (nämlich die Völker) Gott vertrieben!

Das. 33, 11 ist ein merkwürdiges Zeugniss für das Alter von j. Th. I. „Dass seine Feinde nicht bestehn können,“ wird dahin gedeutet: dass die Feinde Jochanan's des Hohenpriesters keinen Fuss haben mögen zu stehn. Eine solche Deutung konnte nur in einer den Hasmonäern freundlichen Zeit entstehn und dann im Munde der Methurgemanim sich erhalten, sowie zu derselben Zeit die den Hasm. feindlichen Stämme zu alten Nationalfeinden gestempelt wurden (vgl. oben S. 474 zu 2 Mos. 7, 11). Das j. Th. II hat diese historische Anspielung nicht.

So haben wir eine reiche Lese aus dem jerus. Thargum, die sich noch bedeutend vermehren lässt, zusammengestellt, welche unwiderleglich eine in demselben bald vollständig bald in Trümmern aufbewahrte ältere Textesrecension und ältere halachische wie hagg. Richtung bezeugt, die später verdrängt wurden. Diese Thatsache war für unsere Forschungen von entschiedenem Einflusse, ist aber ferner noch die Handhabe zu andern wichtigen Ergebnissen, die blos angedeutet werden konnten. Die Geschichte z. B. der Entstehung der Karaiten wird uns nun in anderm Lichte erscheinen; wir sehn von ihnen Richtungen, welche im Thalmudismus allmälig verdrängt worden, festhalten und erkennen nun ihren Zusammenhang mit dem Alterthum. Jene eigenthümlichen Schriften ferner, wie das neuerlich bekannt gewordene und vielfach besprochene Buch der Jubiläen, welche so entschieden von der recipirten Tradition abweichen und die man bald dem Samaritanismus, bald einem erdachten Leontopolitanismus zuweisen wollte, zeigen sich gleichfalls als Repräsentanten älterer, dann dahingeschwundener Richtungen. Auch die Beurtheilung des onkelosischen Thargum's wird erst jetzt ihre rechte Grundlage finden, nachdem es als das Resultat eines langen Processes erkannt wird, in dem noch hie und da Elemente aus der durchgemachten Gährung sichtbar sind. Die ernste und unbefangene Forschung auf diesem Gebiete wird auch sonst noch zu fruchtbaren Ergebnissen für die Geschichte des Judenthums führen.

---

# Excurs III.

## Madinchaë und Maarbaë.

Die Verschiedenheit der Bibelrecensionen zwischen den Madinchaë (Babyloniern, Persern) und Maarbaë (Palästinensern) datirt hoch hinauf. Wir haben Dies bereits im Laufe unserer Untersuchungen nach Anleitung des babyl. Jonathan-Thargums zu den Propheten und der von der Massorah aufgestellten Liste der zwischen beiden Schulen streitigen Stellen im Vergleich mit den alten Uebersetzungen an mehren charakteristischen Abweichungen nachgewiesen. Eine Mittheilung, welche die jerus. G. aufbewahrt hat, gehört wohl gleichfalls hierher. In j. Thaan. 4, 2 heisst es nämlich, Rabbi habe in dem V. Ezech. 7, 16 gelesen הומיות, Chama b. Chanina aber habe ihn berichtigt, es stehe הומות, und auf die Frage Rabbi's, bei wem er denn Unterricht in der Bibel gehabt, antwortete er: bei Hamnuna in Babel; Rabbi erwiderte dann spöttisch: wenn du wieder dorthin zurückgehst, sage ihm, ich hätte dich zum beisitzenden Gelehrten gemacht. Unsere Ausgaben der j. G. scheinen aus Missverständniss die Verschiedenheit falsch anzugeben oder auch aus Mangel an Vocalen — wie wir Dies sehr manchmal gesehn — durch verdeutlichende Worte diese zu bezeichnen. Dass Rabbi ein Jod eingefügt, also יות für unser הומות gelesen habe, ist nicht wahrscheinlich; LA. würde dann nicht vertreten, und es würde die aufgenommen worden sein, und dass diese den Sin nicht berührende Abweichung in der gramm. Fo Rabbi so übel vermerkt worden, ist gleichfalls bef Hingegen bieten hier 70 und Syrer eine LA., w dem Babyl. Hamnuna festgehalten worden sein übers. ἀποκτενῶ, dieser נמותון, also הומת oder dem Zusammenhange wohl entsprechende Theodotion, Hier. (und danach Vulg.) wie da men mit uns. T. überein, der absichtlich ge gen Stellen, wo dass. Wort vorkommt, המות

des ersten Wav liest, damit nicht הומת gelesen werden könne, sondern es המות heissen muss.

Die uns aufbewahrten Abweichungen der Madinchaë sind meistens sehr untergeordneter Art, so dass sie zuweilen in der Uebers. gar nicht kenntlich sein können, anderswo nur bei einer sehr treuen buchstäblichen Uebertragung hervortreten können. Ich weise daher blos auf einige Uebereinstimmungen des jonathan'schen Thargums kurz hin, wie Jos. 8, 12: לעי (vgl. Norzi), 18, 14 על, 22, 18 ועל. Richt. 1, 21 ישבי, 13, 7 יבאו (wie Mad. wohl lesen, nicht רבוך, vgl. Norzi), 20, 36 על הגבעה (was bei uns mit den Maarbaë אל heissen muss, vgl. Norzi). 1 Sam. 4, 15 קמו. 2 Sam. 13, 33 על. 1 Kön. 16, 12 על (vgl. Norzi, welcher nicht zugeben möchte, dass das Tharg. die LA. der Mad. vor sich gehabt). 2 Kön. 18, 37 את דברי (את fehlt bei Maar., vgl. Norzi), 19, 9 על, das. 20 על u. s. w., wovon ich blos noch Folgendes hervorheben will, dass das Th. Jer. 33, 3 ונצרות mit Nun übers. (vgl. Norzi), wie auch wohl als Abweichung der Mad. zu lesen ist, gegen alle andern Uebers., welche mit uns. T. übereinstimmen, dass es das. 45, 4 mit den Mad., wie Mspte bei Norzi, Kennicot und de Rossi am Rande bemerken, und mit Cod. Odessa לי hinzufügt wiederum gegen alle andern Uebers. Ezech. 5, 11 liest es mit Mad. und Cod. Odessa אגרע mit Daleth (vgl. Norzi), und so scheinen auch die übrigen Uebers. gelesen zu haben, umgekehrt liest es Richt. 21, 6 ונגרע mit Resch, wo in unserer massorethischen Liste zwar eine Abw. der Mad. nicht vermerkt ist, mit Syrer und Vulg. gegen 70. Zach. 14, 5 bezeugen Aben Esra und Kimchi, dass das erste ונסתם von Mad. als Nifal von סתם, also ונסתמם gelesen werde und danach das Tharg. übersetzt habe; aber nicht blos das erste Mal, sondern alle drei Male lesen so 70 und Sym. (in griech. und syr. Hex.), überhaupt *reliqui interpretes*, wie Hier. sagt, der wiederum seinerseits blos das erste Mal so liest, während Syrer und Vulg. unserer Punct. beistimmen.

An dem letzteren Beispiele ersieht man auch, dass die Verschiedenheit zwischen Maarb. und Mad. sich keineswegs auf die Consonanten beschränkte, wie aus der mass. Liste, welche blos solche aufzählt, geschlossen worden, dass diese vielmehr im Ganzen mangelhaft ist und wie sie so vieles Andere, so auch die Abweichungen in Vocalen fast alle zurückgelassen hat. Ich sage: fast alle; denn in der That bringt selbst unsere Liste zwei Abweichungen, die sich blos

der Charakter des Codex im Ganzen zeugt dafür, dass auch diese Lesarten der Schule der Mad. angehören, wenn sie sich auch in unserm Verzeichnisse nicht finden.

Von den babylonischen Bibelhandschriften sind der genannte, die drei grossen und zwölf kleinen Propheten enthaltende Codex aus dem J. 916, ein anderer, bereits 938 verkauft, blos fragmentarisch aufbewahrt, einen Theil des zweiten Buches Samuel und die beiden Bücher der Könige enthaltend, ein dritter mit Fragmenten von Pentateuch und Haftaren (worin Jes. 56, 3 wieder eine mit unserm Mad. übereinstimmende LA.), ein vierter, das Fragment einer persischen Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten mit einzelnen Versen und Wörtern im Originale, und endlich ein fünfter aus d. J. 1009 (oder 10), die ganze Bibel umfassend, als beglaubigte Documente 1839 aufgefunden worden und werden sie nun in Odessa aufbewahrt, und dennoch ist unsere Kenntniss von ihnen leider noch eine höchst dürftige. Ausser dem vollständigen Habakuk und einigen einzelnen zerstreut abgedruckten Versen sind blos die Varianten im Buchstabentexte des ersten Codex, und auch diese wohl nicht vollzählig, veröffentlicht, während wir über etwaige andere Vocalisirungen Nichts erfahren — mit Ausnahme der andern Form der Vocalzeichen überhaupt, worüber sogleich —; aus dem letzten Codex erfahren wir nicht einmal, ob die Form der Vocalzeichen der in den übrigen vier erwähnten Handschriften entspricht oder der bei uns üblichen, indem Pinner (Prosp. S. 91) blos angiebt, die Buchstaben seien denen des ersten Cod. ähnlich, dasselbe sei auch bei den Accenten der Fall, so dass man glauben muss, diese hätten babyl. Gestalt, hingegen die Vocale palästinische, d. h. die herrschend gewordene. Allein wenn auch die Vocale den gegenwärtigen Zeichen homogen gemacht worden sind, so mögen doch an einzelnen Stellen andere Vocallesarten gewesen sein, und die einzige Variante, welche Pinner das. in dieser Beziehung anführt, nämlich die Punctation יָסִי mit Kibbuz 2 Mos. 17, 15, zeigt, wie oben S. 474 ausgeführt worden, eine so auffallende Uebereinstimmung mit den 70, gegenüber der späteren paläst. Trad., dass wir nur umsomehr bedauern müssen, aller weiteren Nachrichten entblösst zu sein.

---

Ph. עוֹבֵד liest, was auch 70 und Hier. (Vulg.) wiedergeben, während die Umschreibung des Syrer eher unserer LA. entspricht.

Nur über einen Punkt in Betreff der Vo
wir genauer unterrichtet, der für unsere U
zwar von untergeordnetem Werthe ist, weil
fassung des Textes nicht berührt, der aber d
tiges Zeugniss liefert von dem mannichfach
lichen Processe, den unser Text durchzumache
er zur definitiven Feststellung gelangte. I
Handschriften haben nämlich alle die Vocal
mit Ausnahme des Codex aus dem J. 101
Accente in einer ganz andern Form als sie
die Vocale stehn durchgehends über den Buc
gleichen die Accente mit wenigen Ausnahm
derselben ist aber überhaupt eine abweichen
noch wichtiger ist, das Vocalisationssystem im
gleichfalls bedeutende Verschiedenheiten an
überhaupt die Babylonier und die Palästinen
abhängig von einander uud jede Schule für si
sationssystem festgestellt haben, ob die Bab
mit dieser schriftlichen Fixirung der bis dah
lichen Ueberlieferung anvertrauten Laute
dann die Palästiner es ihrerseits gethan und
System jener verdrängt haben, oder ob das
tationssystem gleichfalls ein ursprünglich pa
von den Babyl. nur länger festgehalten, vo
aber später durch ein zweckmässigeres er
sind Fragen, für deren Beantwortung uns ke
liegen, ebensowenig darüber, wie viel Gewi
einer Nachschrift befindliche Angabe zu legen
zu Susa (im J. 986) hätten gesagt, ein g
Nakdan aus dem Ende des 6. Jahrhunderts h
Vocalzeichen zur Erleichterung des Lesens er
S. 141, Orient 1841 N. 33 S. 222). Genug,
ein abweichendes Vocalisationssystem, dem w
Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Die H
nun bestehn:

1) in dem Verhältnisse zwischen Pathac
Das babyl. System erkennt jenes im Allg.
Sylbe, dieses einer nichtbetonten zu. Man fi
her auch bei betonten Sylben, die bei uns
so*) bei den s. g. Segolatformen: עֶרֶב, אֶרֶץ,
נֶבֶר, אֶבֶן, כֶּסֶל, כֶּסֶף u. s. w., bei den Suffix. יךָ,

*) Die Beispiele sind sämmtlich aus Habakuk.

אֵלֶיךָ, בִּימֵיכֶם, פְּנֵיהֶם, bei Fut. und Partic. der Lamed He, מִרְעֶה, יִרְעֶה, אֶעֱשֶׂה; kurz bei allen Fällen, wo bei uns der Ton auf einem mit Segol versehenen Buchstaben ruht, ist st. des Segol dort Pathach. Umgekehrt hingegen weicht das P. dem S. überall, wo der Buchstabe tonlos ist, also z. B. נָפְשִׁי, תּוֹכָחֵנִי, יִקְדְּתוּ, שִׁמְתוּ, הַכְּשָׂדִים, מֻכְתָּר, תֶּרְאֶנִּי u. dgl., so dass auch dann, wenn bei uns wegen des Kehlbuchst. S. zu P. wird, hier das Segol bleibt, also בְּעֶת סַתָּם, לִמְעַן, לִנְאֹם. So werden auch Sylben, welche gewöhnlich betont und daher mit Pathach versehn sind, sobald sie durch eine Makkef-Verbindung tonlos werden, gleichfalls mit Segol punctirt. So lauten z. B. die Wörtchen עַל, עַד, אֵת, sobald sie durch Makkef dem folgenden Worte angeschlossen werden, עֶל־, עֶד־, אֶת־ u. dgl. Nur bleibt das Pathach auch bei der tonlosen Sylbe, wenn es durch ein drauf folgendes Schewa compositum (vgl. N. 2) gehalten (in diesem Falle nach unserem Systeme durch Metheg) oder durch folgendes starkes Dagesch vollwichtiger wird.

2) In Verbindung damit steht die Abweichung in dem Charakter der zusammengesetzten Schewa. Das einfache Schewa wird bezeichnend durch den Rafe-Strich ausgedrückt, was angeben will, dass der Buchstabe so lautlos wie möglich ausgesprochen werde. Ein Chatefpathach jedoch kann in dieser Punctation gar nicht vorkommen, da das Pathach eine solche Verkürzung nicht duldet, und es wird daher einfach wiederum zum Segol, gerade so wie im Syrischen, wo blos das Olaf am Anfange des Wortes diesen Charakter als Kehlbuchstaben hat, nicht lautlos bleiben zu können, dasselbe ein Rebozo annimmt. So z. B. חֲבַקּוּק, אֲשֶׁר, תַּחֲרִישׁ, הָלוֹא, תַּאֲמִינוּ, וְתַעֲשֶׂה u. s. w. Das Chatefkamez hingegen kommt auch hier in gleicher Weise vor, während ein Chatef-Segol, das eigentlich blos das Verschlucken eines Zere bedeuten soll, hier wirklich ein Chatefzere ist, dem dann auch, wenn es in der Mitte des Wortes steht, ein einfaches Zere (st. Segol) vorangeht, z. B. לֶאֱכוֹל, וַיֶּאֱסֹף, אֱלֹהִי, בֶּאֱמוּנָתוֹ, אֶעֱמֹדָה u. dgl.

3) Im Zusammenhange damit steht ferner, dass das Segol auch bei Gutturalen nicht als flüchtiger Vocal im Allgemeinen benützt wird, da es lediglich Tochtervocal des Pathach ist; vielmehr bleibt auch dann das Chirek, z. B. אֲעִתְּצֵבָה, בְּחַרְמוֹ, חֶלְקוֹ, אֲעִנָּק, sogar das durch Makkef mit dem Folg. verbundene אֶל wird אִל־, אֵת entw. אִת oder אֵת־.

4) Diese Nichtbeachtung der Gutturalia zeigt sich auch darin, dass diese Punctation das Pathach furtivum gar nicht kennt, also אלוה, תורים, בצע, זבח, להוריח, רוח.

5) Auch der Einfluss der Lippenbuchstaben auf ein vorhergehendes lautloses Wav macht sich in dieser Punctation nicht bemerklich; das Wav nämlich erhält kein Schurek, sondern bleibt beim Schewa, so וְבאר, וְמדון, וְפשו.

6) Endlich kennt dieselbe auch nicht die phonetischen Dagesch, die bei den Wörtern auf *penultima* in uns. Punctation vorkommen, also יגורנו, יענגה, ממנו, wie es hier nach 1. mit Pathach lautet, ohne Dagesch in Nun, למה, בהמה (durch sie) ohne Dagesch im Mem.

7) Von andern, blos einzelne Formen berührenden Abweichungen erfahren wir aus den bekannt gemachten Stükken Nichts, doch ist mir durch Herrn Pinsker in Odessa mitgetheilt worden, dass in jenen Handschriften „von uns" stets ממנו mit Zere über dem zweiten Mem lautet, und die dortige Mass. zu Jer. 4, 8 ausdrücklich angiebt, 22 Male komme in der Bibel diese Form mit Zere vor, und ebenso „wir nicht" איננו.

Man muss bekennen, dass dieses System sich durch Einfachheit, Consequenz und Fernhaltung von Künstlichkeiten vor unserer Punctation auszeichnet; man kann aber auch seinen Einfluss als in mancher Beziehung noch fortdauernd erkennen. So spricht sich die Betrachtungsweise des Segol als eines kurzen Pathach (1.) in der bei den Massorethen und den alten Grammatikern so häufigen Bezeichnung desselben als פתח קטן „kleines Pathach" aus*), daher auch die Bezeichnung der zehn Formen, welche nur einmal mit Segol vorkommen, als משמין צבחר (der chaldäischen Uebers. von „klein Pathach") in der grossen Mass. Ezech. 6, 9. 45, 12 und der kl. Randmass. das. 18, 7. Ich vermuthe jedoch, dass sich auch in einem Worte diese babyl. Punctation selbst bei uns erhalten hat. Das וָעֶד in der Phrase עולם ועד, ewig und immer, ist nämlich das bekannte עֵד mit angefügtem Wav, und dennoch ist es in dieser Verbindung immer mit Segol punctirt. Nun ist das Wort auch nie tonlos, ja es bildet sogar gewöhnlich den Schluss des Satzes, die Phrase ist aber so vielfach in die Liturgie und daher in den Sprachgebrauch übergegangen, dass man das

*) Die Bezeichnung des Zere als kleines Kamez scheint erst später nach Analogie gemacht worden zu sein.

Wort schnell sprach (viell. als Penult.) und daher die Abkürzung des Pathach, das Segol, vernehmen liess, und die Punctatoren, welche so gewissenhaft die übliche Aussprache ablauschten, behielten daher auch in diesem Falle das Segol bei*). So zeigt sich der Einfluss dieser Punctation auch in Formen, welche dem Biblisch-Hebräischen ungewöhnlich sind, aber in dem Mischnaitischen häufig vorkommen, wo daher die Aussprache sich ihrer Gewohnheit überliess und nicht den Vorschriften einer durch Zeichen fixirten Punctation, die bei diesen Formen fehlte, sich zu unterwerfen hatte. Der Art ist das Nomen actionis des Hifil, welches als Hefel in diesem späteren Dialecte sehr häufig ist (vgl. m. Lehrb. z. Spr. d. Mischn. § 19, 1, c, 5 S. 47), und welches nach unserer Punctation Hafel heissen müsste, aber nach dem babyl. Systeme richtig Hefel lautet. In dieser Aussprache aber herrscht allgemeine Uebereinstimmung, und wird sie ebenso von allen Zeiten bezeugt. Schemtob b. Abraham, welcher am Anf. des 14. Jahrh. schrieb, bemerkt in seinem Migdal Os zur Vertheidigung des Maim. Mischn. Thorah Schabbath 17, 9, es scheine, dass der Kritiker Abraham b. David in den Worten des Maim. nicht שהכשירו mit Jod (3 P. Prät.), sondern שהכשרו ohne Jod gelesen habe, „also Schin und He ein jedes mit Zere," nämlich eben die in Rede stehende Hefelform (wo Schemtob nur nach der spanischen Aussprache Zere mit Segol für das He verwechselt). So punctirt auch das 1091 geschriebene Exemplar der Kritiken Dunasch's gegen Saadias ausdrücklich ההגיד, die Kunde, gleichfalls Hefelform von נגד (und wieder mit Zere f. Segol). Aus dem letzten Beispiele sieht man sogar, dass selbst dann der E-Laut beibehalten wurde, wenn nicht ein mit Schewa versehener Buchstabe, sondern ein Dagesch forte folgt, wo nach der oben aufgestellten Regel sonst das Pathach wieder in seine Rechte tritt; die Hefel-Form jedoch war so geläufig, dass man auch dann das Segol beibehielt. Dies erkennt man auch aus der Art, wie solche daggesirte Wörter häufig geschrieben werden, näml. היתר, היסק, היקף, wo das Jod Lesemutter ist, für Segol, also קֶתֶר u. s. w., wie die übliche Aussprache lautet.

*) Wie leicht ferner Varianten wie das oben besprochene נְסָתָם und נִסְתָּם entstehn konnten, da es nach der bab. Punct. jedenfalls תָּם lautet und die Verschiedenheit blos in Pathach oder Chirek bei dem Nun beruht, erklärt sich nun gleichfalls.

Auch das Verfahre
Schewa unter 2 hat
finden nicht blos im T
solchem Schewa punk
mutter, für den E-Lau
Pluralen, welche nur d
weil sie in der Bibel
sprache beibehalten.
wiederum bezeugt Die
kämpft mit den Worten:
אֵיבְרִים, so findet man
sehn häufig in mittela
braucht, so liest man a
mutter Jod findet sich
sprache corrigirten Au
und in Handschriften
tern, die wir mit Chat
endlich bekundet sich i
wo der Kehlbuchstabe
der vorhergehende Buc
der abweichenden Aus
Schurek geben (5), ist
Schriftsteller aus der M
Elasar ha-Levi — der
Dukes, Orient 1849 Lb
mah, welcher angiebt,
Schewa versehenen Bu
sondern zugleich mit
also Wu (Dukes das.
Dies jedech ein Missv
unter 5 Angegebenen.
die Zeugnisse reichlich
in Palästina dieses V
mochte es „von ihm"
dadurch eine Stelle na
gedeutet werden konnt
auf 1 Mos. 3, 22 und
Hingegen hat bereits d
Arachin 15 a, welche
Sinne abweichende I
nämlich ממנו auf Gott
nicht ממנו, sondern מנ
auch die Aussprache s
ändert. Diese Thatsacl

Ben Bileam und Aben Esra (vgl. meine Bemerkungen in Kherem Chemed IX S. 69 ff.)

So wichtig dies Alles nun für die Geschichte der Grammatik und der Vocalisation ist, so müssen wir doch wünschen, dass wir eingehender belehrt werden über diejenigen Eigenthümlichkeiten der babyl. Handschr., welche auf die Auffassung des Textes Einfluss haben*). Wann aber wird ihnen diese sorgfältige Bearbeitung zu Theil werden?

---

*) So verdienten auch in dieser Beziehung noch mehre Codd. sowohl bei Kennicot, namentlich 658, als auch bei de Rossi, vorzüglich 12, nochmals untersucht zu werden, da sie offenbar der babyl. Recension verwandt sind.

# Zusätze und Berichtigungen.

---

Seite 27 A. 1. „Vgl. weiter unten“ S. 38 ff.

„ 30 A. „vgl. unten“ S. 78 f.

„ 32 A. 1 Z. 2 streiche die Worte: (vgl. 19a). — In Nasir 4b haben übrigens Raschi und Thoss. offenbar א' נזירות (gleich Thosseftha und j. G.) gelesen und nicht א' נזיר טמא, jedoch erklären sie es so und lesen Raschi, Ascher und Nissim auch so Ned. 9b, wie auch Jalkut N. 710 hat, hingegen Tobiah b. Elieser wieder in Lekach tob zu 4 Mos. 6, 11: נזירות. Allerdings giebt es ein Ascham nur bei einem Nasiräer, der verunreinigt worden, und daher kommt es auch, dass die b. G. die Abneigung Simon's auf das Opfer eines solchen Nasiräers beschränkt. Allein offenbar nimmt die j. G. das Ascham hier in weiterem Sinne für ein jedes Opfer, das der Nasiräer selbst dann brachte, wenn er nicht durch Verunreinigung gestört worden, vielmehr sein Gelübde ununterbrochen vollendet hatte. Diese Ansicht macht sich auch Ned. 10a geltend, so dass wirklich Thoss. und Nissim (auch Ascher, aber in anderer Weise) den Widerspruch mit der früheren Ansicht zu beseitigen suchen. — Ueber die spätere Bekämpfung des Nasiräats vgl. S. 152 und 476.

„ 34 und A. 3. Der Ausdruck, dass das Haus erhaben „war,“ es also nicht mehr ist, hinderte selbst in der Chr. die 70, und sie setzen dafür ὁ ὑψηλός; eine ähnliche, aber noch eingreifendere Aenderung ward bereits früher in Könige vorgenommen, indem man für „welches erhaben war,“ setzte: wird erhaben sein, eine Aenderung, welche den die Verehrung verletzenden Ausdruck beseitigte, aber dem ganzen Zusammenhange widerspricht, so dass alle andern Uebers. (ausser den 70, die es wörtlich wiedergeben) gezwungene Deutungen unterlegen müssen. Dass man in der Chronik, als einem weniger beachteten Buche, den alten Text ungeändert liess, wird nach den ähnlichen Beispielen (vgl. Register S. 496.) nicht auffallen.

„ 46 A. „weiter unten“ S. 89 ff.

„ 48 A. „vgl. unten“ S. 378.

Seite 52 „wie wir noch sehen werden“ S. 299.
„ 53 „vgl. über Aram unten“ S. 303, S. 362 ff. u. 494.
„ 54 A. 3 „vgl. unten“ S. 351.
„ 55 A. „vgl. unten“ S. 352 ff.
„ 56 A. 1 „vgl. unten“ S. 172.
„ „ „ 2 „vgl. unten“ S. 332.
„ 64 Z. 21 „das zweite Buch“ l.: die zwei Bücher.
„ 65 A. „vgl. noch weiter unten“ S. 116 ff.
„ 73 Z. 3 „erzeugte“ l.: ergänzte.
„ 75 A. 1 „worüber auch noch später“ S. 344.
„ 81 A. 1 „vgl. unten“ S. 153.
„ 84 A. „vgl. unten“ S. 294.
„ 86 „über welche später“ S. 380 und 386.
„ 94 A. 2 „weiter unten“ S. 302 und 456.
„ 102 Z. 5 v. u.; 105 Z. 4. 21. 22; 106 Z 1 u. 4 v. u.; 112 Z. 4. 13. 28; 121 Z. 10 v. u.; 126 Z. 12; 128 Z. 5 ist st. Boöthus u. s. w. überall zu lesen: Boëthus u. s. w.
Seite 105 A. 1 „weiter unten“ S. 130.
„ 116 „ 2 „noch unten“ S. 142 A.
„ 117 Z. 4. Disse Baraitha findet sich Thoss. Baba kamma c. 8 und ist dort, wie aus dem Zusammenhange deutlich zu ersehen ist, nach der b. G. fälschlich אסשר in א"א umgewandelt.
„ 118 Ueber *καθολικός* in der römischen Kaiserzeit verdanke ich der Güte des Hrn. Prof. Mommsen folgende Notiz: Derjenige kaiserliche Beamte, der in der einzelnen Provinz die finanziellen Angelegenheiten des Kaisers verwaltet, der *procurator Caesaris* oder *procurator summarum* (Orelli *inscr.* 5412) der früheren, der *rationalis summarum* der späteren Kaiserzeit seit Diocletian, heisst bei Dio Cassius 79, 21 *τοὺς καθόλου λόγους ἐπιτετραμμένος*, bei Lydus *de mag.* 3, 7 und anderen nachconstantinischen Griechen, welche Valesius zu Dio a. a. O., Gothofred zu *cod. Theod.* 11, 9, 2 *p.* 95 Ritter, Böcking zur *not. dign. occid. p.* 342 anführen, kurzweg *καθολικός*. Seine Officialen heissen in älterer Zeit *Caesariani*, in späterer *catholiciani*, wofür es bezeichnend ist, dass in der Verordnung v. J. 321 n. Chr. *cod. Theod.* 9, 42, 1 bei ihrer Aufnahme in den Codex Justinian's 9, 49, 9 zu den Worten *exceptis dumtaxat Caesarianis* hinzugefügt worden ist: *id est catholicianis*. Aus dieser letzteren Stelle ist die confuse Notiz in den *glossae nomicae* (Otto *thes. jur. III*) geflossen, worin die *ρατιονάλιοι* unrichtig mit den *καθολικιανοὶ καὶ σιτῶνες καθ' Ἕλληνας* identificirt werden.
„ 119 A. שני דייני גזלות nennt auch Aruch immer den 13. Abschnitt von Khethuboth, so dass er auch in der Mischn. der b. G. so gelesen haben muss, vgl. z. B. unter קץ 3. שחר . תב 7. תה 4.
„ 121 A. „noch später“ S. 148 f.

Seite 121 Daher heissen auch die Priester des Götzenbildes Jes. 44, 11, חֲמָרִים.

„ 128 „Eine spätere Quelle etc.“ findet sich bereits Thoss. Meg. c. 3., vgl. noch Moed katon 27b.

„ 129 A. „Dieser Zwischensatz etc.“ Er findet sich auch nicht bei Jalkut z. St., obgleich dieser offenbar die Gem. und nicht Sifre wiedergiebt; er dürfte daher erst späterer Zusatz sein.

„ 130 Der angebliche Unglaube der Sadd. an Engel und Geister beschränkt sich darauf, dass sie, weniger wundersüchtig, nicht überall deren Erscheinung und wunderthätiges Eingreifen annahmen, vgl. S. 132. 216 und 226.

„ 131 A. 2 „vgl. unten“ S. 175.

„ 135 „vgl. unten“ S. 174.

„ 136 „vgl. unten“ S. 147.

„ 140 Z. 3 l.: vgl. M. das.) In den.

„ „ A. 1 „vgl. unten“ S. 195 ff.

„ 143 A. „vgl. auch unten“ S. 145 A.

„ 145 A. „vgl. noch hinten“ S. 448 ff.

„ 146 „vgl unten“ S. 171 ff.

„ 147 A. 1 „vgl. unten“ S. 174.

„ 161 „worüber später“ dritten Buches zweiter Abschnitt S. 259 ff.

„ 164 A. 1 Vgl. ferner Hai bei Aruch שרק 3, wo auch eine Thargumstelle zu Jes. im Namen Joseph's angeführt wird.

„ 171 A. 1 „vgl. unten“ S. 466.

„ 172 und 174. Dies bestätigt auch Ezech. 44, 19: Wenn sie (die Priester) hinausgehn in den äussern Vorhof zum Volke, sollen sie ausziehen ihre Kleider, in denen sie den Dienst verrichten, und sie legen in die Kammern des Heiligthums und anziehen andere Kleider, damit sie nicht heiligen (יְקַדְּשׁוּ) das Volk mit ihren (beim Dienste gebrauchten) Kleidern. 70 und Syrer bleiben bei der einfachen Uebersetzung, nicht so Symm. (in syr. Hex.) und Tharg.; ersterer übersetzt: sie sollen nicht geheiligt sein, indem sie sind mit dem Volke in weltlichen Kleidern, also liest er יִתְקַדְּשׁוּ, Hithp. oder יִקְדְּשׁוּ Kal und fasst אֶת in der Bed.: mit. Letzteres befolgt auch das Th., wenn es übersetzt: und sie sollen sich nicht vermischen mit dem Volke in ihren Kleidern, und nimmt es, wie es scheint, קדשׁ als „unrein werden.“

„ 204 A. 2. Die Bar. findet sich auch j. Thaan. 4, 2.

„ 240 „unten“ S. 255 f.

„ 254 Z. 24 l. בּאִים.

„ 256. Auch Jos. 5, 14 lesen 70 und Syrer לוֹ (vgl. auch Norzi), so ist auch Erubin 63b gedruckt und scheint auch die Gemara so gelesen zu haben, da sie sonst für לֹא eine Deutung aufgesucht hätte. Umgekehrt liest man 1 Sam. 2, 16 לוֹ, wo 70 und Syrer

richtig לא übersetzen; auch Mass. hat nach Einigen לא als Keri, nach Randmass. als Sebirin, vgl. noch Norzi.

Seite 258 A. Offenbar hat diese Stelle Maim. zu Aboth 1, 8 und Jakob b. Ascher in Baal ha-Turim zu 4 Mos. 1, 50 im Auge; beide beziehen sich nämlich auf eine Stelle — welche sie nicht näher angeben —, welche lautet: wenn Jemand Oberhaupt (שוטר ,סרנם) unten wird, wird er nach oben als Bösewicht (רשע) betrachtet.

„ 259. Der Excurs über grosse und kleine Buchstaben, als mit dem Inhalte dieses Buches in keinem näheren Zusammenhange stehend, ist zurückgelassen worden.

„ 266 A. 1 „vgl. noch unten" S. 291. 309.

„ 267 „später" S. 407 ff.

„ 268 A. 1 „vgl. unten" S. 279 ff.

„ 271 A. „vgl. später" S 336.

„ „ „die wir bald besprechen werden" S. 309 ff.

„ 277. Ueber נם vgl. noch S. 474 f.

„ 278 A. „weiter unten" S 341.

„ „ „noch später" S. 339.

„ 281 „noch weiter" S. 337 ff.

„ „ „worüber später" S. 339.

„ 284 A. 2 „vgl. weiter unten" S. 341.

„ 285 A. „vgl. unten" S. 383.

„ 286 A. 1 Die Worte קרוב בכל מיני קרובות sind freilich schon ein altes Einschiebsel, da sie bereits Aruch קרב 2 anführt.

„ 290 „bald" S. 309 ff.

„ 293 Z. 4 Ende, ist hinzuzufügen: 2 Mos. 15, 11.

„ 303 A 1 „vgl. später" S. 362.

„ 311 „worüber später" S 315 f. 331 f.

„ 314 A. „später" S. 327. 414. 465.

„ 344 Z. 26 st. zweiten l.: dritten.

„ 345 A. 1 „vgl. noch unten" S. 415 ff „und Excurs" S. 442 ff.

„ „ „ 2 „am Schlusse des nächsten Cap." S. 384 f.

„ 347 A. „noch unten" S. 374 f.

„ 348 A. 1 „vgl. unten" S. 368 f.

„ 362 ff Doeg wird bei uns als Edomite bezeichnet 1 Sam. 21, 8. 22, 9. 18. 22, hingegen nennen ihn die 70 einen Syrer, also Arammi (vgl. auch Hier. *epist. ad Marcellam*), und es dürfte Dies wohl die ursprüngliche LA. sein, welche man corrigirte, um einen Aramäer nicht als in so naher Beziehung zu Saul stehend zu bezeichnen.

„ 374 A. Z. 2 l: 12, 20: מערורה.

„ 375 A. 2 „vgl. Excurs" S. 442 f.

„ 384 A. „vgl. unten" S. 412.

„ 388. Auch Jes. 20, 4 ist im Thargum וגלן עריא קלן מצראי Entblössung und nicht Blutschande.

Seite 393 f. Die richtige Bedeutung von אבנים kennen offenbar auch noch Sotah 11b und Schemoth r. s. St.

„ 394 vorl. Z. st. לך l. בך.

„ 406 A. 1 „vgl. im Excurse“ S. 464 f.

„ 408 Z. 10 st. „2 Sam.“ l.: 1 Sam.

„ 454 Z. 24 st. „eine“ l.: keine.

„ 469. 3 Mos. 13, 45 übersetzt jer. Tharg. mit 70 יִקְרָא gegen Thalm., Syrer und Vulg.

„ 475 f. Auch die hagg. Deutung in Anf. des Midr. Klgl. (angef. bei Jalk. z. St.): גלי רכסיא, er entblösst das Bedeckte (wie der Comm. Pne Moscheh richtig erklärt) nimmt פרע in der Bedeutung: entblössen.

# Register der wichtigsten Materien*).


Abgesonderte S. 71. 103, vgl. noch Pharisäer.
Agag. S. 366 f.
Akiba S. 153 ff. 158. 161. 163. 173 A. 2. 183. 186. 189 f. 201. 270. 273. 289. 328 f. 341. 398. 435 f. 447. 449 f. 471. 473. 475 ff. 479.
Alkimos. S. 62 ff. 109. 215 f. 222 f.
Ammoniter. S. 42 ff. 88 ff. 299 ff. 459.
Amnon S. 370.
Apokryphen. S. 200 ff. 398 f.
Aquila. S. 162. 167. 175. 184. 189.
Aera. S. 34.
Aram S 53 A. 303. 362 ff. 494.
Asdoditer, vgl. Philister.
Asidäer. S. 103. 215 f. 223.
Auferstehung. S. 128 ff. 175 f. 216 f. 224.
Baal-Sebub S. 53 f.
Babylonien S. 153 f. 157 f. 164 f. 168 ff, vgl. noch Madinchaë und Odessaer Codex.
Bibeltext, S. 97 ff. 159 ff. 231 ff.
Boëthusen. S. 102. 105. 134 ff. 143 ff.
Brachjahr. S. 70. 218. 226.
Buchstaben, mit Punkten versehene S. 186. 257 f
Buchstaben schwebende. S. 258 f. 494.
Chananjah, Neffe Josua's. S. 153 f.
Chanuckah. S. 203.
Chronik, zadokitisch. S. 24 ff. ist weniger tendentiös geändert. S. 34. 254. 285. 288. 290. 305. 310. 361. 363. 365. 418. 491. gegen Ammon und Moab. S. 46 ff beurtheilt Rehabeam günstiger, S. 48, betrachtet „Fest" als Hüttenfest. S. 70.
Dajane geseroth (gesel-) S. 119 ff. 492.
David S. 21 ff. 377 ff.
Duumviri S. 115 ff
Eli's Söhne. S. 111. 120 A. 271 f.
Elieser (b. Hyrkan) S. 81. 153. 186. 188 f. 289. 346. 449. 472. 475 ff. 479.
Engel S. 130. 132. 216. 226. 330 f. 341 ff. 493.
Erub S 124. 147 f.
Frauen, fremde S. 42 ff. 199. 299. 350. 361.
Frucht des vierten Jahres S. 181 ff.
Garisim. S. 81. 129 A.
Genossenschaften. S. 121 ff. 179. 493.
Götter S. 279 ff. 301.
Gottesknecht S. 93.


*) Blos das schwieriger in dem Inhaltsverzeichnisse Aufzufindende, und blos die schlagendsten Stellen sind hier aufgenommen; für die Uebersetzungen wäre ohnedies das ganze Buch auszuschreiben.

Gotteslästerung S. 265. 267 ff. 313 ff.
Gottesnamen. S. 33 f. 75. 85. 261 ff. 338 f.
Hagiographen. S. 39 ff.
Halachah, alte S. 81. 134. 135 A. 1. 151 ff. 158. 173. 176 ff. 263. 270. 272. 303 f. 351. 468 f. 473 ff. vgl. noch Elieser, jerusalemisches Thargum, Josse d. Galil., Josua, Ismael, Mechiltha, Sifre.
Hasmonäer, vgl. Makkabäer.
He finale. S. 233 ff.
Henoch. S. 197 ff.
Herodäer, vgl. Boëthusen.
Herodes. S. 143 ff. 147. 202. 229.
Hüter. S. 190 ff.
Jannai. S. 66 A. 109 111 A. 144 f. A.
Janes und Jambres. S. 474.
Jerusalemisches Thargum. S. 54 A. 5. 71 A. 2. 80. 163. 165 ff. 173. 177. 182. 186. 188 f. 192 ff. 197 ff. 237. 239. 244 ff. 252 ff. 273. 278. 283. 286 f. 294. 300. 303. 326. 328. 332. 336. 341. 347. 349. 358. 360 ff. 366. 371 ff. 375 ff. 380. 384. 387. 389. 421 f. 446 f. 451. 454 ff. 495.
— zweites, berichtigt. S. 181. 184. 194. 198 f. 237. 245 f. 278. 319. 360. 372. 389. 443. 447. 455. 457 ff. 461. 463 ff. 470 ff. 477. 479.
Johann Hyrkan. S. 34 A. 109 f. 118. 146 f. 200. 213 f. 479.
Jojarib. S. 204 ff.
Jonathan b. Usiel S. 164. 166 451. 481 ff.
Josse b. Joëser S. 64 ff. 116. 216.
— d. Galiläer S. 153. 155 f. 173 A. 2. 178 A. 3. 185. 188. 289. 445. 447.
Josef (b. Chama) S. 164. 388. 493.
Josua (b. Chananjah) S. 152 ff. 173 A. 2. 401 ff.
Isachar S. 359 f.
Ischkhol S. 116 ff.
Ismael. S. 153. 156. 188. 197 A. 273. 303. 401 ff. 417 A. 435 f. 438 A. 439 A. 449. 471. 475 ff.
Juda S. 370. 375.
Karaiten. S. 106 A. 139. 149. 152 A. 1. 168. 171 f. 178. 182. 395. 420. 437. 467 ff. 479 f.
Katholikoi S. 116 ff. 492.
Khohen le-el eljon S. 27. 75. 213 A.
Kuh, rothe. S. 134 f. 476 f.
Leah S. 375 f.
Levi S. 374 f.
Madinchaë S. 169. 236. 253. 255. 293. 400. 405. 481 ff.
Makkabäer S. 202 ff. 474. 479.
—, erstes Buch d. S. 206 ff.
—, zweites „ „ „ 219 ff.
Malkhizedek S. 27. 29. 75.
Mamser S. 52. 54 f. 89. 350 f.
Mechiltha S. 140 f. 152 A. 3 158. 185. 188 f. 191 ff. 253. 309. 434 ff. 439 ff. 447. 463. 465 f. 475.
Merkhabah S. 343.
Mesarbaë S. 205.
Minjamin S. 221 A. 2.
Moabiter S. 42 ff. 88 ff. 297. 299 ff. 362. 459.
Moloch S. 301 ff.
Nasiräat S. 152. 476. 491.
Neumond. S. 137 f.
Nibdalim, s. Abgesonderte.
Noachiden S. 488 A.
Odessaer Codex. S. 95 A. 236. 255. 293. 311 ff. 403 A. 2. 412. A. 2. 414. 474. 482 ff.
Oniastempel. S. 36. 77 ff. 153 f.
Onkelos. S. 164. 190. 192. 194. 198 f. 239. 249 f. 273. 278. 319. 329. 459. 461 ff. 467. 473. 477. 480.

Orpah S. 50. 52
Pessach, ägyptisches S. 184 f.
—, zweites S. 185 ff.
Pharisäer. S. 103 ff. 202 ff 223 ff. 264.
Philister. S. 45. 52 ff. 89. 96 f. 365.
Phokylides. S. 303 A
Priesterheiligkeit. S. 56 f 146. 170 ff. 221. 223. 379 ff. 493.
Rebekka S. 348. 376. 392 A.
Rehabeam S. 48. 378.
Reinheit S 134 ff. 150.
Resch, Eigenthüml d Buchstaben S. 50 A. 251 f. A.
Ruben. S. 370 ff.
Ruth. S. 49 ff. 299 f.
Saadias. S. 169 f. 176. 287. 324. 329. 341. 403 A. 1 458. 461. 472. 474.
Sabbathfeier. S. 70. 76 f. 217 f. 224 ff. 382.
Sadducäer. S. 102 ff. 202. 215 ff. 264 f. 493.
Salem. S. 74 ff.
Samaritaner. S. 77. 80. 99 f. 128 f. A. 182 A. 139. 234 ff. 252 ff. 262 ff. 277 f. 326 f. 337 f. 372. 381. 395. 445. 468 f. 493.
Sclavin, jüd. S. 187 ff.
Schwanz S. 380 f. 467 ff.
Septuaginta. S. 160 f. 167. 344 f. 416 f. 419 f. 439 ff. 478.
Sichem S. 75. 80 f.
Sifre. S. 81 A. 1. 115. 128 A. 145 A. 154 A. 158. 178 f. 186 f 196. 247. 250. 252. 304 A. 2. 309. 358. 363. 372 A. 3. 436. 438. 446. 472 f 476.
Simon S. 374 f 443 f.
— ha-Zaddik. S. 30 ff. 263.
— Sohn d. Mattathias S. 200. 202. 209 ff. 219 f.
— ben Schetach S 140 ff. 145 A.
Strafverfahren S. 139 ff.
Sugoth. S. 116 ff. 142 A. 492.
Symmachus. S. 167. 175 189. 287. 293 A. 294. 321. 323. 346 f. 362.
Syrische Uebersetzung. S. 167. 189. 273. 276 ff. 303. 314. 327 357. 362 f. 414. 464 f. 474.
Tempel- und Opferdienst. S. 136 ff. 152.
Theodotion S. 162. 167. 175. 189.
Thikkun Soferim S. 310 ff. 384 f.
Ueberlieferungen S. 133 ff.
Vulgärsprache S. 237 ff. 255 f.
Wassertrinker. S. 152.
Wav. S. 252 ff. 377.
Wochenfest. S. 138 f.
Zaddik,-kim S. 26 ff. 37. 57. 83. 293.
Zadok,-kiten. S. 21 ff. 24 ff. 101 ff. 221.
Zehnte. S. 70. 108. 110. 150. 176 ff.
Zeloten. S. 35 A. 126. 146.
Zeugen, lügenhafte. S. 140 f. 195 ff.

## Register der erklärten Wörter.

(a. aramäisch; ch. chaldäisch; s. syrisch)


אָבְנַיִם S. 393 f. 495.
אֹהָלִים f. אֱלֹהִים S. 289 ff 315 f.
אֲלִיהֶם f. „ „ 271 A. 336.
אֶמֶשׁ S. 88 A
אֵשֶׁת אִישׁ S. 240 ff.
בָּא בְּ (עַל) S. 191 f.
a. בוכנא S. 355 A.
בּוּס (תְּבֹ׳, מְבוּסָה) S. 413 f.
ch. בזי S. 387.
בָּחַל S. 270 f.
בָּלָה S. 415 ff.
בַּלְעָדַי S. 244 f.
בֵּרֵךְ f. קַלֵּל (נָאֵץ) S. 267 f.
בָּרוּךְ f. בְּרוּם S. 318; f. ברוך S. 377; f. בּוֹרֶךְ S. 405.
גּוֹי S. 151. 365. 466.
גּוּר, גֵּר S. 54. 351 ff
גָּלָה S. 341 f.
גֵּרֵשׁ S. 349.
דָּבָא S. 409.
a. דבב S. 53 f.
דַּד S. 397 ff
הוּא S. 235 ff.
זעטוטי (זא׳) S. 243. 440.
חֶבֶר, חָבֵר, חֹבֵר, חֲבוּרָה S. 121 ff. 216 A. 493.
חַג S. 70. 227.
חָזָה S. 340 f.
ch. חנא S. 472.
חֲרִיּוֹן S. 409.
חֶרֶשׁ S. 394.
חָשַׁף S. 392.
טוֹבָה S. 44 A. 91 A.
טְחֹרִים S. 408 f.
יַעַן וּבְיַעַן S. 239 f.
יְצוּעַ S. 374.
יִשְׂרָאֵל f. יַעֲקֹב S. 371 ff.
כָּבוֹד S. 316 ff.
כִּנָּה (כִּנּוּי) S. 265 f. 291. 309.
כְּנֶסֶת S. 124 ff 216 A. 222 A.
לֹא כִי S. 255 f. 493 f.
לָהֶם f. אֱלֹהִים S. 271.
מַדָּע S. 60.
מוֹרָא f. מַרְאֶה S. 339 f.
מִטָּה f. מַטֶּה S. 372
מְלֵאָה S. 171. 466.
מַלְאָךְ f. מֶלֶךְ S. 308.
מִשְׂאֶרֶת S. 381 f.
מַשְׁבֵּר S. 393.
נָדִיב S. 27 A. 2 28.
נְחֹשֶׁת S. 392 f.
גַּם S. 83 A. 277. 287. 294. 474 f.

נֵר S. 239.
עֵבֶר f. עֶבֶר S. 305.
s. עור, עריא S. 389.
s. עזרתא S. 400.
עֵץ בָּעֵץ S. 240.
עֶלְיוֹן, ch. עִלָּא S. 31 f. 75 85. 491.
עִם הָאָרֶץ S. 151.
עָמַד עַל S. 145 A.
עֶרֶב S. 71.
ch. פרס S. 363 A.
s. פרש S. 103. 264.
s. פתכרא S. 302 A.
צוּא, צְאָה, צוֹא S. 410 ff.
צָוָה und צָוָה S. 329 f. 445 A.
s. צירנא S. 376.
קָדֵשׁ S. 56. 171 ff. 493.
קִי, קו S. 411 ff.
ch. קלן S. 388.
s. קריֵא S. 382.
רַבָּקָה S. 392 A.
רָנַן S. 290.
שָׁאַל, שׁוּל, s. שְׁפוֹל S. 391.
שׁוּר S. 394. 396 f.
שָׁוְה S. 237 ff.
שִׁין S. 410.
שָׁכַב S. 407 f.
שָׁכַן S. 318. 320 ff.
שָׁכַר S. 411. 413 f.
שֵׁם, s. שמא S. 262 ff. 274. 314. 321 f.
תָּאַב f. תָּעַב S. 349.
תָּעָה S. 283.


---


*αἰσχύνη* S. 388 f.
*ἀλλόφυλοι* S. 53. 54 A. 2. 362.
*ἀμιξία* S. 71.
*ἀρχίφυλοι* S. 222 A.
*ἄρχων* S. 302.
*γειώρας* S. 354.
*ἐπιμιξία* S. 71.
*ὄχλοι* S. 151.
*πάτραρχος* S. 302 A.
*προσήλυτος* S. 353 f.
*σκηνοπηγία* S. 227.
*tribus* S. 222 A.
*φυλάρχης,-χος* S. 222 A.
*φυλή* S. 221 f. A.
*χωρίζω* S. 71.



Freund's Druckerei in Breslau.

Vom Vfr. dieser Schrift sind im Buchhandel noch vorräthig:

**Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?** Eine von der K. preuss. Rheinuniversität gekrönte Preisschrift 1833. Fft. a. M. Jäger. Th. I. 5 Sgr.

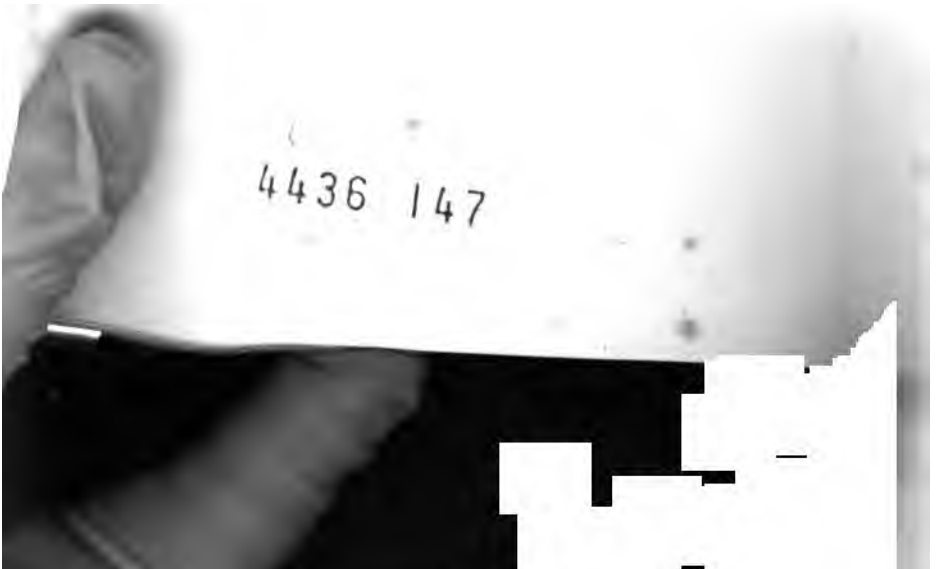
**Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah.** 1845. Breslau. Leuckart. 15 Sgr.

**Divan des Castiliers Abulhassan Juda ha-Levi.** 1851. Breslau. Kern. 25 Sgr.

**Isaak Troki.** Ein Apologet des Judenthums am Ende des 16. Jahrh. 1853. Breslau. Kern. 8 Sgr.

**סדר תפלה דבר יום ביומו.** Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, mit Einschluss der Sabbathe und sämmtlichen Feier- und Festtage. Geordnet und mit einer neuen deutschen Bearbeitung versehen. 1854. Breslau. Hainauer. 2 Thlr.

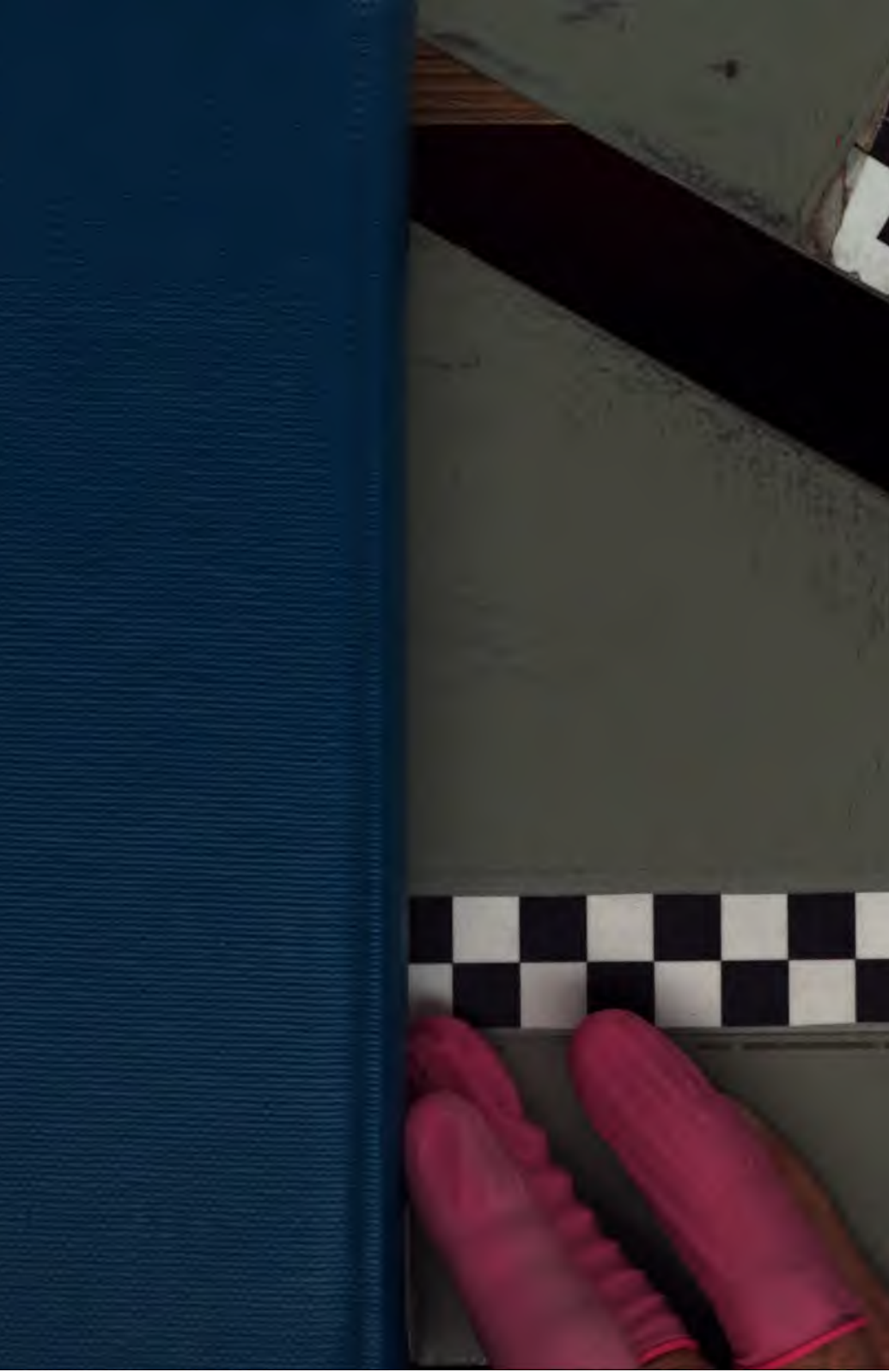
**Leon da Modena,** Rabbiner zu Venedig (1571—1648), und seine Stellung zur Kabbalah, zum Thalmud und zum Christenthume. 1856. Breslau. Kern. 18 Sgr.


4436 147

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does* ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

**Andover-Harvard Theological Library**
**Cambridge, MA 02138 617-495-5788**

NOV 2 7 2005

**Please handle with care.**
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.